



Книга
Бог

Пауль
Тиллих

Систематическая
теология

Том 1. Разум и откровение
Бытие и Бог
Том 2. Существование и Христос



*...не искать никакой науки кроме той,
какую можно найти в себе самом
или в громадной книге света...*

Рене Декарт

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии принимали участие
ведущие специалисты Центра гуманитарных
научно-информационных исследований,
Института научной информации по
общественным наукам, Института всеобщей
истории, Института философии
Российской академии наук.

**Редакционный совет серии “Университетская
Библиотека”:**

Н.С. Автономова, Т.А. Алексеева,
М.Л. Андреев, В.И. Бахмин,
М.А. Веденяпина, Е.Ю. Гениева,
Ю.А. Кимелев, А.Я. Ливергант,
Б.Г. Капустин, Ф. Линтер, А. В. Полетаев.
И.М. Савельева, Л.П. Репина,
А.М. Руткевич, А.Ф. Филиппов

“University Library” Editorial Council:

Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail
Andreev, Vyacheslav Bakhmin, Maria
Vfedeniapina, Ekaterina Genieva, Yuri Kimelev,
Alexander Livergant, Boris Kapustin. Frances
Pinter, Andrey Poletayev, Irina Savelieva, Lorina
Repina, Alexei Rutkevich, Alexander Filippov

Данное издание осуществлено

при поддержке студии
“ART Gestalt”

Студия “ART Gestalt”

основана в 1999 году

при поддержке российских меценатов
и коллекционеров и представляет
различные направления
современных школ ваяния
и декоративно-прикладного
искусства.

В коллекции студии представлены
авторские работы известных мастеров,
выполненные в металлах, дереве,
керамике, стекле и других материалах



Пауль
Тиллих

Систематическая теология

Paul Tillich
Systematic theology

Vol. 1,
Chicago, The Univ. of Chicago press, 1951

Vol. 2,
Chicago, The Univ. of Chicago press, 1959

Том 1-2



Университетская
библиотека
Филологический факультет

Университетская книга
Москва - Санкт-Петербург
2000

Chicago, The Univ. of Chicago press, 1951-1959

ББК 87.3
УДК 1/14
Т 40

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), С.С. Аверинцев, И.И. Блауберг,
В.В. Бычков, П.П. Гайденко, В.Д. Губин, Ю.Н. Давыдов,
Г.И. Зверева, Л.Г. Ионин, Ю.А. Кимелев, И.В. Кондаков,
О.Ф. Кудрявцев, С.В. Лёзов, Н.Б. Маньковская,
В.Л. Махлин, Л.Т. Мильская, Л.А. Мостова,
Г.С. Померанц, А.М. Руткевич, И.М. Савельева,
М.М. Скибицкий, П.В. Соснов, А.Л. Ястребицкая
Главный редактор и автор проекта “Книга света” С.Я. Левит

Редакционная коллегия тома I-II:

Переводчики: Т. Лифинцева (том I), О.Р. Газизова,
В.М. Ошеров, В.В. Рынкевич (том II)
Ответственный редактор: О.Р. Газизова
Консультант: С.В. Лёзов
Художник: П.П. Ефремов

Т 40 Пауль Тиллих. Систематическая теология. Т. I-II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 463 с. — (Книга света)

ISBN 5-7914-0023-3 (Книга света)
ISBN 5-7914-0053-8

Пауль Тиллих (1886—1965) — немецко-американский христианский мыслитель, теолог, философ культуры. Основные проблемы творчества Тиллиха — христианство и культура: место христианства в современной культуре и духовном опыте человека, судьбы европейской культуры и европейского человечества в свете евангельской Благой Вести. Эти проблемы рассматриваются Тиллихом в терминах онтологии и антропологии, культурологии и философии истории, христологии и библейской герменевтики. На русский язык переведены “Теология культуры”, “Мужество быть”, “Динамика веры”, “Христианство и встреча мировых религий” и другие произведения, вошедшие в том “Избранное. Теология культуры”. Москва, 1995 (Серия “Лики культуры”). “Систематическая теология” — одно из наиболее фундаментальных произведений Пауля Тиллиха.

ББК 87.3

© С.Я. Левит, составление серии, 2000
© Т. Лифинцева, перевод, 2000
© О.Р. Газизова, В.М. Ошеров,
В.В. Рынкевич, перевод, 2000
© Университетская книга, 2000

ISBN 5-7914-0053-8

Систематическая теология

Том I

Разум и откровение

Бытие и Бог

Моим прежним студентам -
здесь и за границей.

Предисловие

В течение целой четверти века мне хотелось написать книгу о систематической теологии. Я никогда не мог мыслить теологически, не мысля при этом систематически. Любая, даже самая незначительная проблема, если она рассматривалась серьезно и полно, выводила меня ко всем прочим проблемам, вызывая предощущение какой-то целостности, внутри которой они могли бы найти разрешение. Однако вопросы всемирной истории, личностное предназначение и другие частные проблемы занимали мое внимание настолько, что я вынужден был воздерживаться от выполнения этой взятой мной на себя, задачи. И все-таки стенограммы тех моих тезисов, которыми я пользовался для чтения лекций, в какой-то мере заменили систему для моих учеников и друзей. В настоящем томе освещены те проблемы, о которых идет речь во вступлении и в первых двух частях этих тезисов. Содержание тезисов было сохранено и представлено в расширенном виде, тогда как сама тезисная форма была упразднена и заменена связным текстом. Перечень проблем, входящих в состав теологической системы, практически неограничен, как это явствует из примеров схоластических и ортодоксально-протестантских “Сумм”. Впрочем, как личные, практические соображения, так и опасение, что мой труд может разрастись до невероятных размеров, удержали меня от намерения создать нечто подобное “Сумме”. Для меня было невозможным заниматься всеми традиционными проблемами геологической системы. Те из них, которые не имели для структуры моей системы решающего значения, я вынужден был опустить, а те, которые уже обсуждались в других моих работах, я всего лишь упомянул. Кроме того, у меня не было возможности приводить обширные цитаты из Библии или работ классических теологов. Все мои усилия были направлены на выработку направления мышления; ему же посвящена и вся работа. Библейский и эkkлeзиологический подходы к решению представленных в этой книге теологических проблем достаточно очевидны, хотя очевидность эта касается скорее подтекста, чем самого текста. И, наконец, мне казалось невозможным вступать в открытые дискуссии с различными представителями современной теологии и философии, хотя скрытая дискуссия с ними ведется почти на каждой странице.

Моим намерением (а оно кажется мне оправданным) было представить метод и структуру теологической системы, написанной с

точки зрения апологетики и постоянно соотносимой с философией. В основе каждого из разделов моей системы лежит метод, корреляции и его систематические следствия, иллюстрируемые в ходе обсуждения важнейших теологических проблем. И если бы мне удалось обосновать апологетическую адекватность и систематическую плодотворность этого метода, то я не стал бы сожалеть о тех ограничениях, которые этой системе присущи.

Этот том вряд ли появился бы на свет, если бы не помощь иных моих младших товарищей, которые делом доказали свое расположение ко мне той самоотверженностью, с которой они читали и критиковали первую и вторую редакции текста как с теологической, так и со стилистической точки зрения. Во-первых, я хотел бы отметить заслуги А.Т. Моллегена, профессора христианской этики семинарии города Александрия, штат Вирджиния: именно он предоставил мне ценную информацию и внес существенные критические замечания, касающиеся пространственных разделов первой редакции тома. Однако самый тяжелый труд взяли на себя мой бывший ассистент Джон Дилленбергер, нынешний сотрудник кафедры религии Колумбийского университета, и мой теперешний ассистент Корнелиус Лоев, который, постоянно работая с моим текстом, придал ему законченную форму и, кроме того, занимался решением всех технических вопросов, связанных с подготовкой рукописи. Не могу я не упомянуть и о моей бывшей секретарше, ныне покойной миссис Хильде Франкель, которой стоило большого труда перепечатать мою рукопись на машинке и сделать ее доступной для всех тех, кто мне помогал. Я благодарен работникам издательства Чикагского университета, которые в течение нескольких лет терпеливо ждали завершения моей работы.

Эту книгу я посвящаю моим студентам, которые живут здесь и в Германии: именно они годами уговаривали меня ускорить публикацию той теологической системы, с которой они познакомились на моих лекциях. Именно их желание увидеть напечатанным то, что они уже слышали в аудиториях, стало для меня тем сильнейшим психологическим стимулом, благодаря которому я смог положить конец моим колебаниям, обуздать мое стремление к абсолютному совершенству и, осознав неизбежные ограничения, все-таки поставить точку. Мне очень хочется, чтобы, читая эту книгу, мои ученики не обманулись в своих ожиданиях и чтобы благодаря ей им стало легче отвечать на те вопросы, которые им задают как в церквях, так и за их пределами.

Помогать отвечать на вопросы — именно в этом и заключена цель ,систематической теологии.

Нью-Йорк,

США 20 августа 1950 г,

Введение

А. Точка зрения

1. Весть и ситуация

Теология как функция христианской церкви должна служить потребностям церкви. Предполагается, что теологическая система должна удовлетворять двум основным потребностям утверждать истину христианской Вести и толковать эту истину для каждого нового поколения.

Теология находится в постоянном движении между двумя флюсами – между лежащей в ее основании вечной истиной и той временной ситуацией, в которой эта вечная *истина* должна восприниматься. Мало существовало таких теологических систем, в которых удавалось достичь совершенного равновесия между этими двумя требованиями. В большинстве случаев приходится либо жертвовать элементами истины, либо выказывать неготовность говорить о ситуации. Иным же теологическим системам присущи оба этих недостатка. Из опасения упустить вечную истину ее зачастую отождествляют с каким-либо теологическим творением прошлого, с традиционными понятиями и решениями, пытаясь навязать их новой, изменившейся ситуации. Происходит смешение вечной истины с временным выражением этой истины. Это очевидно в случае европейской теологической ортодоксии, которая в Америке известна под названием фундаментализма. Если фундаментализм представлен в сочетании с антитеологическим уклоном (а именно таким он *является*, например, в его библицистически-евангелической форме), то теологическую истину вчерашнего дня защищают как не подверженную изменению Весть, которую надлежит защитить от теологической истины дня сегодняшнего и дня завтрашнего. Фундаментализм *бессилен* установить контакт с современной ситуацией вовсе не потому, что он говорит помимо всякой ситуации, но потому, что он исходит из ситуации прошлого. Нечто конечное и преходящее фундаментализм возводит в ранг бесконечного и вечно действительного. В этом отношении фундаментализму присущи демонические черты. Он разрушает смиренную честность поиска истины; он раскалывает сознание своих мыслящих адептов, что делает их Фанатиками, потому что их вынуждают подавлять в себе те элементы истины, о которых они смутно догадываются.

Фундаменталисты в Америке и ортодоксальные теологи в Европе могут сослаться на то, что многие их восторженно принимают и поддерживают лишь в силу тех исторических или личных обстоятельств, в которых они сейчас находятся. Факт этот очевиден, но вот истолкован он неверно. “Ситуация” как один из полюсов всякой теологической деятельности имеет отношение не к тому социальному или психологическому положению, в котором оказывается человек или группа людей. Она имеет отношение к тем научным, художественным, экономическим, политическим и этическим формам, в которых люди выражают свою интерпретацию существования. “Ситуация”, к которой по преимуществу должна обращаться теология, — это не ситуация индивида как такового или группы как таковой. Теология не проповедует и не советует, а потому и успешность теологии, приспособленной для проповедничества или душепопечения, вовсе не обязательно является критерием ее истинности. Тот факт, что идеи фундаментализма жадно воспринимаются именно во времена личностной или общественной разобщенности, вовсе не доказывает их теологической действительности, подобно тому как успешность Либеральной теологии во времена личностной или общественной сплоченности вовсе не гарантирует ее истинности. “Ситуация”, которую должна осмысливать теология, — это творческая интерпретация существования — интерпретация, которая происходит в любой исторический период и при любых общественных и психологических условиях. Разумеется, “ситуация” не может быть независимой от этих факторов. Однако теология имеет дело с проявлениями этих факторов в культуре (как на практике, так и в теории), но не с самими этими обуславливающими факторами как таковыми. Так, например, теология изучает не сам по себе политический раскол между Западом и Востоком, но именно политическую интерпретацию этого раскола. Теология изучает не сам по себе рост душевных болезней или наше возрастающее осмысление этого явления, но именно психиатрическую интерпретацию этих тенденций “Ситуация”, которой должна соответствовать теология, — это вся совокупность творческой самоинтерпретации человека в тот или иной период. Фундаментализм и ортодоксия эту задачу отвергают, тем самым упуская из виду смысл теологии.

“Керигматическая” теология соотносится с фундаментализмом и ортодоксией постольку, поскольку она подчеркивает неизменность истицы Вести (керигмы) в противовес изменяющимся требованиям ситуации. Она пытается избежать ошибок фундаментализма посредством подчинения любой теологии (включая и ортодоксальную) критерию христианской Вести. Эта Весть в Библии заключена, но она ей не тождественна. Она выражена в классической традиции христианской теологии, но она не тождественна ни одной из особых форм этой традиции. Теология Реформации и в наши дни неореформаторская теология Барта и представителей его школы являются выдающимися образцами керигматической теологии. В свое время ортодоксальные мыслители нападали на Лютера, а в наши дни Барт и его последователи выдерживают яростные атаки фундаменталистов. А это значит, что было бы не совсем честным называть Лютера “ортодоксом”, а Барта — “неортодоксом”. Лютеру грозила опасность стать ортодоксом; эта же опасность

грозит и Барту, хоть это и не входило в их намерение. И Лютер, и Барт предприняли основательную попытку заново открыть вечную Весть внутри Библии и традиции, выступив против искаженной традиции и бездумно-шаблонного использования Библии. Предпринятая Лютером критика римско-католической системы посредников и степеней (критика во имя решающих библейских категорий осуждения и благодати), его новое открытие Павловой Вести и одновременно его мужественная оценка духовной ценности библейских книг — все это, вместе взятое, и было подлинной керигматической теологией. Предпринятая Бартом критика того неопротестантского буржуазного синтеза, к которому пришла либеральная теология, его возвращение к христианскому парадоксализму и одновременно свобода его духовной экзегезы “Послания к Римлянам”, его приятие радикального исторического критицизма — все это тоже было подлинной керигматической теологией. В обоих случаях акцентировалась именно вечная истина в противовес человеческой ситуации и ее требованиям, в обоих случаях это акцентирование обладало ирофетической, потрясающей, преобразующей силой. Если бы не такого рода керигматические реакции, то теология потеряла бы себя в относительностях “ситуации” и сама стала бы “ситуацией” — как это например, имело место в религиозном национализме так называемых немецких христиан и в религиозном прогрессивизме так называемых гуманистов Америки.

И все-таки “ситуацию” из теологической деятельности исключить нельзя. Лютер был в достаточной степени лишен предрассудков, чтобы воспользоваться своим собственным номиналистским учением и гуманистической образованностью Меланхтона для выработки теологических учений. Но и он в достаточной степени не осознавал всю проблему “ситуации” и потому не мог избежать соскальзывания к ортодоксальным позициям, чем и подготовил почву для эпохи протестантской ортодоксии. Величие Барта состоит в том, что он снова и снова исправляет себя с учетом “ситуации” и из всех сил старается не стать последователем самого себя. И все-таки он не осознает, что тем самым он перестает быть чисто керигматическим теологом. Пытаясь вывести каждый постулат непосредственно из предельной истины (например, обязанность воевать против Гитлера он выводит из воскресения Христа), он поневоле следует тому методу, который может быть назван “неортодоксальным” и который усилил все тенденции в направлении теологии “нового старения” Европы. Полюсом, который мы назвали “ситуацией”, нельзя пренебречь без опасных последствий для теологии. Только мужественным соучастием в “ситуации”, то есть во всех тех разнообразных формах культуры, в которых выражена интерпретация современным человеком его существования, и можно преодолеть нынешнее колебание керигматической теологии между присущей подлинной керигме свободой и ее окостенением в ортодоксии. Другими словами, керигматическая теология, чтобы стать полной, нуждается в теологии апологетической.

2. Апологетическая теология и кериγμα

Апологетическая теология — это “отвечающая теология”. Она отвечает на “подразумеваемые “ситуацией” вопросы силой вечной Вести, делая это средствами той ситуации, на вопросы которой теология отвечает.

Термин “апологетический”, статус которого в первохристианской церкви был столь высоким, пользуется теперь дурной славой. Виною тому — те методы, которые применялись в ходе неудачных попыток защитить христианство от нападков современного гуманизма, натурализма и историзма. Одной из самых неудачных и малопочтенных форм апологетики является та, которая прибегала к так называемому “*argumentum ex ignorantia*”, состоявшем в стремлении обнаружить пробелы в наших научных и исторических знаниях, с тем чтобы найти место для Бога и его деяний в том мире, который во всех остальных отношениях был бы совершенно вычисляемым и “имманентным”. По мере прогресса наших знаний пришлось оставить другую оборонительную позицию, однако пылкие апологеты, хотя они и были вынуждены все время отступать, все равно в новейших физических и исторических открытиях продолжали изыскивать все новые и новые поводы для того, чтобы заполнять божественным творчеством новые пробелы научного знания. Эта недостойная методология привела к дискредитации всего того, что называлось “апологетикой”.

Однако существует и более глубокая причина не доверять апологетическим методам (особенно это относится к некоторым кериγμαтическим теологам). Чтобы ответить на тот или иной вопрос, надо иметь что-то общее с тем, кто его задает. Апологетика предполагает наличие общих оснований, пусть даже и самых туманных. Однако теологи-кериγμαтики склонны отрицать существование какого бы то ни было общего основания с теми, кто находится за пределами “теологического круга”. Они опасаются, что наличие общего основания разрушит уникальность Вести. Они указывают на тех раннехристианских апологетов, которые общим основанием считали принятие учения о Логосе; указывают они и на александрийскую школу, представители которой усматривали общее основание в платонизме; ссылаются они и на то, что Фома Аквинский пользовался методикой Аристотеля. И, самое главное, теологи-кериγμαтики указывают на то общее основание, которое, как считают сами апологеты, роднит их с философией Просвещения, с романтизмом, гегельянством, кантианством, гуманизмом и натурализмом. Они пытаются доказать, что в каждом из этих случаев это якобы общее основание было на деле основанием “ситуации” и что теология утратила свое собственное основание тогда, когда она вошла в ситуацию. Апологетическая теология во всех этих формах (то есть практически все проявления нефундаменталистской теологии с самого начала XVIII века) представляет собой, с точки зрения современных кериγμαтических теологов, отказ от кериγмы, от неизменной истины. Если именно это считать верной интерпретацией истории теологии, то единственно реальной теологией является теология кериγμαтическая. В “ситуацию” невозможно войти; невозможно ответить на те вопросы, которые в ней заключены (по крайней мере не в тех терминах, которые кажутся ответами). Весть должна быть

“брошена” в ситуацию подобно тому, как бросают камень. Конечно, это может стать действенным методом проповеди при определенных психологических условиях (например, в ситуациях духовного возрождения); это может быть действенным и тогда, когда это выражено на языке теологической агрессии, хотя теологическая функция церкви при этом не осуществляется. Но, помимо всего этого, это просто невозможно. Даже и керигматическая теология должна пользоваться концептуальными средствами своего времени: она не может просто пересказывать библейские эпизоды. Но даже и при пересказе она не может обойти стороной те концептуальные ситуации, которые были характерны для различных библейских авторов. Поскольку язык является базовым и всепроникающим выражением каждой ситуации, теология не может обойти стороной проблему “ситуации”. Керигматической теологии следует отказаться от своей исключительной трансцендентности и серьезно отнестись к попытке апологетической теологии ответить на те вопросы, которые ставит перед ней современная ситуация.

Но, с другой стороны, апологетическая теология должна внять и тем предостережениям, которые таит в себе существование, и притязаниям теологии Керигматической. Апологетическая теология потеряет себя, если ее основанием не станет керигма как субстанция и критерий каждого из ее постулатов. Более двух столетий теологические исследования определялись апологетической проблематикой. “Христианская Весть и современное мышление” — такой была доминирующая тема со времени заката классической ортодоксии. Вечный вопрос был таким: “Может Ли христианская Весть быть приспособлена к современному мышлению так, чтобы не утратить при этом свой сущностный и уникальный характер?” Большинство теологов верили в то, что это возможно; другие же считали, что невозможно. При этом они взывали либо к авторитету христианской Вести, либо к особенностям современного мышления. Не подлежит сомнению, что голоса тех, кто подчеркивал контраст, *diastasis*, звучали громче и производили более сильное впечатление: ведь люди, как правило, всегда сильнее в своих отрицаниях, чем в утверждениях. Однако постоянные усилия тех, кто пытался объединить одно с другим, достичь “синтеза”, все-таки помогли теологии сохранить себя. Без них традиционное христианство стало бы слишком узким и обратилось бы в набор суеверий, а развитие культуры в целом лишилось бы того “жала, данного в плоть”, которое ей так нужно, то есть честной и высококультурной теологии. То огульное осуждение теологии, которое на протяжении двух последних веков в традиционных и неортодоксальных кругах считалось таким модным, в корне ошибочно. Это признавал и сам Барт в своей книге “*Die protestantische Theologie im neunzehnten Jahrhundert*” (“Протестантская теология в XIX столетии”). И все-таки в каждом конкретном случае необходимо задаваться вопросом, нанес ли апологетический уклон ущерб христианской Вести или нет. А затем необходимо избрать такой теологический метод, при котором Весть и ситуация соотносились бы между собой так, чтобы было сохранено и то и другое. Если этот метод будет найден, то старый двухсотлетний вопрос о “христианстве и современном мышлении” можно будет решить куда успешней. Наша система являет собой попытку использовать “метод корреляции”

в качестве такого способа, который объединил бы Весть и ситуацию. Посредством этого метода предполагается соотнести заключенные в ситуации вопросы с заключенными в Вести ответами. Это не означает того, что ответы будут выведены из вопросов, как это свойственно саморазоблачающей апологетической теологии. Но не означает это и того, что ответы будут даваться в отрыве от вопросов (а это свойственно саморазоблачающей керигматической теологии). Нет, вопросы тут соотнесены с ответами, ситуация — с Вестью, а человеческое существование — с божественным проявлением.

Разумеется, методом этим нельзя оперировать произвольно. Это и нет трюк, и не механическое приспособление. Он сам по себе является теологическим утверждением и, подобно всем теологическим утверждениям, сопряжен со страстью и риском, а в конечном итоге неотделим от той системы, которая на нем строится. Система и метод принадлежат друг другу; о системе судят по методу и наоборот. Было бы замечательно, если бы и теологи последующих поколений, и нерелигиозные мыслители осознали, что этот метод помог им воспринять христианскую Весть в качестве ответа на вопросы, заключенные как в их собственной, так и во всякой вообще человеческой ситуации.

Б. Природа систематической теологии

3. Теологический круг

Попытки создать теологию в виде эмпирически-индуктивной или метафизически-дедуктивной “науки” (или в виде их сочетания) со всей очевидностью показали, что ни одна из таких попыток не может быть успешной. В каждой претендующей на научность теологии существует такая точка, в которой должны сойтись индивидуальный опыт, традиционная система ценностей и личная устремленность. Это точка пересечения, о которой авторы такого рода теологии зачастую и не подозревают, в то же время очевидна для тех, кто рассматривает теологию с точки зрения иного опыта и иных целей. Если применяется индуктивный подход, то следует спросить, откуда именно автор черпает для себя данные. И если выяснится, что ищет он их где угодно и для чего угодно, то следует спросить, какие именно параметры реальности или опыта являются эмпирической основой его теологии. Каким бы ни был ответ, априорный опыт и априорная оценка подразумеваются. То же самое можно сказать и о дедуктивном подходе, каким он представлен в классическом идеализме. Предельные принципы идеалистической теологии являются рациональным выражением предельной заботы, которая, как и всякое метафизически предельное, в то же время является и религиозно предельным, а выводимая из нее теология детерминирована скрытой в ней теологией.

В случае как эмпирического, так и метафизического подхода (равно как и в куда более многочисленных случаях их смешения) можно заметить, что то априорное, которое направляет как индукцию, так и

дедукцию, представляет собой разновидность мистического опыта. Будь это “само-бытие” схоластов или “универсальная субстанция” Спинозы, будь то “по ту сторону субъективности и объективности” Джеймса или “тождество духа и природы” Шеллинга, будь то “универсум” Шлейермахера или “космическое целое” Хокинга, будь то “процесс творения ценностей” Уайтхеда или “прогрессивная интеграция” Вимена, будь то “абсолютный Дух” Гегеля или “космическая личность” Брайтмена — в любом случае каждое из этих понятий основано на опыте непосредственного восприятия чего-то предельного в ценности и бытии, что может быть воспринято интуитивно. Идеализм и натурализм почти не отличаются друг от друга, если иметь в виду тот их исходный пункт, в котором начинается выработка теологических понятий. Обе эти системы зависят от той точки тождества, которая существует между получающим опыт субъектом и тем предельным, которое является или в религиозном опыте, или в опыте восприятия мира как “религиозного”. Теологические понятия как идеалистов, так и натуралистов коренятся в “мистической априорности”, в сознании чего-то такого, что трансцендирует разрыв между субъектом и объектом. Если в процессе “научного” исследования это “априорное” и обнаруживается, то обнаруживается оно только потому, что присутствовало оно изначально. Таков тот круг, из которого не вырваться ни одному из религиозных философов. Однако круг этот ни в коем случае не является порочным. Любое постижение вещей духовных (Geisteswissenschaft) циклично.

Однако тот круг, в котором действует теолог, гораздо уже того круга, в котором действует религиозный философ. К “мистической априорности” теолог добавляет критерий христианской Вести. Если религиозный философ пытается оставаться в своих понятиях всеобщим и абстрактным (о чем свидетельствует и само понятие “религия”), то теолог сознательно и намеренно специфичен и конкретен. Это различие, разумеется, не абсолютно. Раз уж опытная основа всякой философии религии отчасти детерминирована той культурной традицией, к которой она относится (даже и мистицизм обусловлен культурой), то она неизбежно включает в себя элементы конкретного и специального. Однако философ как таковой все-таки пытается от этих элементов абстрагироваться и создать такие понятия, которые оставались бы действительными применительно ко всякой религии вообще. Теолог же, со своей стороны, претендует на универсальную действительность христианской Вести вопреки ее конкретному и специальному характеру. Для оправдания этих притязаний он не абстрагируется от конкретности Вести, но подчеркивает ее неповторимую уникальность. В теологический круг он вступает с конкретной целью. Он вступает туда как член христианской церкви, чтобы исполнить одну из сущностных функций церкви — функцию ее теологической самоинтерпретации.

Действующий “по науке” теолог претендует на то, чтобы быть кем-то большим, чем просто религиозным философом. С помощью своего метода он хочет истолковывать христианскую Весть вообще. Это заставляет его выбирать одно из двух. Он может, например, подчинить христианскую Весть его собственному понятию религии. В этом случае христианство будет рассматриваться в качестве одного наряду с прочими

примера религиозной жизни. Оно, конечно, будет считаться высшей формой религии, но все-таки не окончательной и не уникальной. Такая теология не включается в теологический круг. Она находится внутри религиозно-философского круга и его бесконечных горизонтов — тех горизонтов, что устремлены к будущему, которое открыто для новых и, может статься, более высоких типов образцов. Как бы ни хотел действующий “по науке” теолог стать теологом, он все равно останется лишь религиозным философом. Или же он станет настоящим теологом, интерпретатором своей церкви и ее притязаний на уникальность и универсальную действительность. В таком случае он вступит в теологический круг и, приняв этот свой поступок, перестанет говорить о себе как о “научном” теологе (если слово “научный” понимать в его обычном смысле).

Но даже и тот, кто уже вступил в теологический круг сознательно и открыто, столкнется с другой серьезной проблемой. Находясь внутри этого круга, он должен принять экзистенциальное решение — он должен быть в ситуации веры. Однако никто не может сказать о себе, что он находится в ситуации веры. Никто не может назвать себя теологом даже и в том случае, если он призван быть учителем теологии. Каждый теолог одновременно и вовлечен, и отчужден; он всегда и в вере, и в сомнении; он и внутри, и вне теологического круга. Иногда тут перевешивает одна сторона, а иногда — другая, и никогда нельзя сказать наверняка, какая именно сторона перевешивает реально. Следовательно, тут применим только один критерий: человек может оставаться теологом только до тех пор, пока содержание теологического круга он считает своей предельной заботой. Это не зависит ни от его интеллектуального, ни от нравственного, ни от эмоционального состояния; это не зависит ни от силы, ни от неизбежности веры; это не зависит от степени духовного обновления или освящения. Скорее это зависит от предельности его озабоченности христианской Вестью даже и в том случае, если время от времени он склонен эту Весть осуждать и отвергать.

Такое понимание “теологического существования” разрешает конфликт между ортодоксальными теологами и теологами-пиетистами, полемизовавшими по поводу так называемой “теологии необновленных”(theologia irregenitorum). Пиетисты понимали, что нельзя быть теологом, не имея при этом веры, решимости и преданности и не находясь в теологическом круге. Однако они отождествляли теологическое существование с опытом духовного обновления. Ортодоксы против такого понимания возражали, аргументируя это тем, что никто не может быть уверен в собственном обновлении, не говоря уж о том, что теология имеет дело с теми объективными данными, которыми может оперировать всякий наделенный необходимым интеллектом мыслитель независимо от того, находится ли он в теологическом круге или за его пределами. Ныне же ортодоксальные теологи объединились с пиетистами в их общей борьбе против якобы неверующих критически мыслящих теологов, тогда как наследие ортодоксального объективизма было принято в качестве программы (но не достижения) эмпирической теологии. Имея в виду эту многолетнюю борьбу, необходимо дать новую формулировку: даже если теолог и находится внутри теологического круга, критерием принадлежности

к нему должно быть приятие или неприятие им христианской Вести как своей предельной заботы.

Учение о теологическом круге повлекло за собой и методологические последствия, согласно которым ни введение, ни какая-либо иная из частей теологической системы не могут стать логической основой для других ее частей. Каждая из ее частей зависит от каждой другой ее части. Введение предполагает как христологию, так и еkkлезиологию и наоборот. А порядок изложения — это всего лишь вопрос целесообразности.

4. Два формальных критерия всякой теологии

Последнее замечание в значительной мере применимо к данному введению, которое представляет собой попытку выработать критерии для всякого теологического исследования. Критерии эти формальны, поскольку они абстрагированы от конкретных данных теологической системы. И тем не менее они производны от христианской Вести в целом. Форму и содержание можно различать, но не разделять (именно поэтому даже и формализованная логика не может выйти за пределы философского круга). Форма и содержание не функционируют в качестве основания дедуктивной системы, но являются своего рода методологическими "сторожами", стерегущими границу теологии.

Мы ввели термин "предельная забота", не дав ему разъяснения. "Предельная забота" — это абстрактное переложение великой заповеди: "Господь Бог наш есть Господь единый; возлюби Господа Бога своего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею". Религиозная забота — предельна; она лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными. Предельная забота ничем не обусловлена и не зависит ни от каких условий характера, желаний или обстоятельств. Безусловная забота является всеобъемлющей: никакая часть нашего существа или нашего мира не исключена из нее, и нет такого "места", куда бы можно было от нее убежать. Всеобъемлющая забота бесконечна: нельзя ни отдохнуть, ни хотя бы на миг расслабиться перед лицом той религиозной заботы, которая предельна, безусловна, всеобъемлюща и бесконечна.

Слово "забота" указывает на "экзистенциальный" характер религиозного опыта. Мы не можем адекватно говорить об "объекте религии" без одновременного упразднения характера объекта. То, что предельно, воспринимается лишь тогда, когда оно является предметом предельной заботы. "Предельная забота" коррелирует с "безусловной заботой", но не с "высшим", именуемым "абсолютом", или "безусловным", — с чем-то таким, о чем можно рассуждать с отстраненной объективностью. "Предельная забота" — это объект всеобъемлющего подчинения, и, покуда мы имеем с ней дело, она требует еще и отказа от нашей субъектности. "Предельная забота" — это предмет бесконечной страсти и интереса (Кьеркегор); она делает нас своим объектом даже и тогда, когда мы пытаемся сделать ее своим объектом. Именно поэтому мы и избегаем таких обобщенно-абстрактных терминов, как "предельное", "безусловное", "универсальное", "бесконечное" и говорим о предельной, безусловной,

всеобъемлющей и бесконечной заботе. Разумеется, во всякой заботе имеется нечто такое, чем именно человек озабочен, хотя это нечто и не могло бы явиться в качестве того обособленного объекта, который можно было бы познавать и которым можно было бы оперировать, не испытывая при этом заботы. Следовательно, первым формальным критерием теологии является следующий: Объектом теологии является то, чем мы предельно озабочены. Лишь те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может стать для нас предметом предельной заботы.

Негативный смысл этого положения очевиден. Теология никогда не сможет существовать вне ситуации предельной заботы и пытаться осуществить себя в кругу забот предваряющих. Теология не может и не должна выносить суждения об эстетической ценности произведений искусства, о научной ценности физической теории или исторической гипотезы, о наилучших методах врачевания или проектах переустройства общества, о разрешении политических или международных конфликтов. Теолог как таковой не является экспертом ни в одной из областей предваряющей заботы. И, наоборот, те, кто является специалистом в этих отдельных областях, не могут как таковые претендовать на то, чтобы считаться специалистами в теологии. Первый формальный принцип теологии, “стерегущий” разграничительную линию между предельной заботой и заботами предваряющими, защищает как теологию, так и те области культуры, которые находятся по ту сторону этой границы.

Но и это еще не все. Хотя этот принцип и не выявляет содержания предельной заботы и ее отношения к заботам предваряющим, однако он имеет свои импликации в обоих аспектах. Возможны три вида отношений предваряющих забот к тому, что заботит нас предельно. Первый тип отношений — это взаимное безразличие; для второго характерно возвышение предваряющей заботы до уровня предельной, а в третьем случае предваряющая забота становится средством осуществления предельной заботы, не претендуя при этом на собственную “предельность”. Первый тип отношений преобладает в обыденной жизни, колеблющейся между обусловленными, частными и конечными ситуациями и опытами и теми мгновениями, когда нами овладевает вопрос о предельном смысле существования. Однако такого рода разграничение противоречит безусловному, всеобъемлющему и бесконечному характеру религиозной заботы. В этом случае наша предельная забота оказывается в одном ряду с другими заботами и лишается своей предельности. Эта позиция являет собой отступление как от предельности библейских заповедей, так и от предельности первого критерия теологии. Второй тип отношений по самой своей природе — идолопоклоннический. Идолопоклонство — это возведение предваряющей заботы в ранг предельного. Нечто, по своей сути обусловленное, рассматривается как безусловное; нечто, по сути своей частное, возводится в ранг универсального; нечто, по сути своей конечное, наделяется бесконечным значением (наилучшим примером является современное идолопоклонство религиозного национализма). Конфликт между конечной основой такой заботы и ее бесконечными претензиями ведет к конфликту предельностей он радикальным образом противоречит библейским заповедям и первому теологическому критерию. Третье отношение между предельной заботой

и предваряющими заботами делает последние носителями и средствами передачи первой. То, что является конечной заботой, не возводится в бесконечное значение и не помещается наряду с бесконечным, но в нем и через него бесконечное становится реальным. Ничто не исключено из этой функции. Предельная забота может актуализировать себя и в каждой из предваряющих забот, и посредством каждой из них. Всякий раз, когда это происходит, предваряющая забота становится возможным объектом теологии. Однако теология имеет с предваряющей заботой дело лишь постольку, поскольку она является проводником и средством, указывающим на нечто вне себя.

Картины, поэмы и музыкальные произведения могут стать объектами теологии, однако не с точки зрения их эстетической формы, но с точки зрения их силы выражать некоторые аспекты того, что заботит нас предельно, выражать и через их эстетическую форму, и в ней самой. Открытия в области физики, истории или психологии тоже могут стать объектами теологии, однако не с точки зрения их когнитивной формы, но с точки зрения их силы выражать некоторые аспекты того, что заботит нас предельно, — выражать и через их когнитивную форму, и в ней самой. Общественные идеи и действия, юридические проекты и процедуры, политические программы и решения тоже могут стать объектами теологии, однако не с точки зрения их социальной, юридической и политической формы, но с точки зрения их силы актуализировать некоторые аспекты того, что заботит нас предельно, — актуализировать и через их социальную, юридическую и политическую формы, и в них самих. Проблемы личности и ее развитие, цели и методы воспитания, лечение физических и душевных болезней тоже могут стать объектами теологии, — однако не с точки зрения их этической и технической формы, но с точки зрения их силы опосредовать некоторые аспекты того, что заботит нас предельно, — опосредовать и через их этическую и техническую формы, и в них самих.

В связи с этим возникает вопрос о содержании нашей предельной заботы. Что же заботит нас безусловно? Разумеется, содержанием этой заботы не может быть какой бы то ни было отдельный объект, даже и Бог, поскольку первый критерий теологии должен оставаться формальным и всеобщим. Если о природе нашей предельной заботы и можно сказать что-то еще, то это должно вытекать из анализа понятия “предельная забота”. Наша предельная забота — это то, что определяет наше бытие или небытие. Только те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может определять наше бытие или небытие. Таков второй формальный критерий теологии.

Предметом нашей предельной заботы не может быть что-то из того, что не имеет силы или угрожать нашему бытию, или нести ему спасение. Термин “бытие” в этом контексте не означает существования во времени и в пространстве. Существование постоянно находится под угрозой (или, наоборот, может быть спасено), причем как угрозу, так и спасение могут нести те вещи и события, которые не являются нашей предельной заботой. Но термин “бытие” обозначает всю полноту человеческой реальности — ее структуру, ее смысл и цель существования. Все это находится под угрозой; оно может погибнуть или спастись. Человек предельно озабочен своим бытием и его смыслом. “Быть или не быть” в этом смысле является выражением

предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы. Человек бесконечно озабочен той бесконечностью, которой он принадлежит, от которой он отделен и к которой он стремится. Человек всецело озабочен той целостностью, которая является его подлинным бытием, хотя она и разорвана во времени и в пространстве. Человек безусловно озабочен тем, что обуславливает его бытие помимо всех условий внутри и вокруг него. Он предельно озабочен тем, что детерминирует его предельную судьбу помимо всех предваряющих необходимостей и случайностей.

Второй формальный критерий теологии не указывает ни на какое особое содержание, ни на какой символ или учение. Он остается формальным и, следовательно, открытым для всякого содержания, которое способно выразить “то, что определяет наше бытие или небытие”. В то же время этот критерий исключает такое содержание, которое, находясь в границах теологического круга, этой силы не имеет. Будь это бог, который является сущим наряду с другими сущими (пусть даже это и высшее сущее); будь то ангел, обитающий в небесной сфере (называемой царством “духов”); будь то человек, обладающий сверхъестественными силами (даже если его и называют богочеловеком), — ни одно из этих сущих не может стать объектом теологии в том случае, если оно не выдерживает критики второго формального критерия теологии, то есть не определяет наше бытие или небытие.

5. Теология и христианство

Теология является методической интерпретацией содержания христианской веры. Это положение имплицитно присутствует в вышеприведенных положениях о теологическом круге и о теологии как о функции христианской церкви. Теперь возникает вопрос о том, существует ли теология вне христианства, и, если да, то раскрывает ли христианская теология саму идею теологии в совершенном и окончательном виде. В самом деле: именно на это и притязает христианская теология. Но является ли это чем-то большим, чем просто притязание, чем естественное выражение того факта, что теолог работает внутри теологического круга? Действительно ли это положение за пределами этого круга? Задачей апологетической теологии является доказать, что притязание христианства сохраняет свою действительность также и с точки зрения тех, кто находится вне теологического круга. Апологетическая теология должна показать, что тенденции, имманентно присущие всем религиям и всем культурам, развиваются в направлении христианского ответа. Это относится как к самим учениям, так и к теологической интерпретации теологии.

В самом широком смысле слова теология как рассуждение (logos) о Боге и божественных сущностях (theos) так же стара, как и сама религия. Мышление пронизывает всякую духовную деятельность человека. Человек не был бы существом духовным, если бы у него не было слов, мыслей, понятий. Особенно это справедливо в отношении религии — этой всеобъемлющей функции духовной жизни человека⁴. Неверной интерпретацией принадлежащего Шлейермахеру определения религии (религия — это “чувство абсолютной зависимости”) и симптомом религиозной

слабости стало то, что его последователи отнесли религию к сфере чувств в качестве одной из психологических функций среди прочих. “Задвигание религии в иррациональный угол субъективных эмоций” ради создания таких сфер мышления и действия, которые были бы свободны от вмешательства религии, стало слишком легким способом избежать конфликтов между религиозной традицией и современной мыслью. Однако тем самым религии был произнесен смертный приговор, которого религия не приняла и не могла принять.

Каждый миф содержит в себе некую теологическую мысль, которая может быть выражена эксплицитно (что зачастую и происходило). Жреческие гармонизации различных мифов иногда выявляли их глубинно-теологические смыслы. Мистические умозрения (такие, например, как в индуизме Веданты) сочетают в себе медитативную возвышенность и теологическую проницательность. Метафизические умозрения (такие, например, как в классической греческой философии) сочетают в себе рациональный анализ и теологическое видение. Этические, правовые и обрядовые интерпретации божественного закона создают иную форму теологии на основе пророческого монотеизма. Все это и есть “теология”, то есть размышление (logos) о Боге (theos) — рациональная интерпретация религиозной субстанции обрядов, символов и мифов.

Не является исключением и христианская теология. Она делает то же самое, однако делает это таким способом, который подразумевает притязание на то, что именно она и является теологией. Основанием для этого является христианское учение о том, что Слово (Логос) стало плотью и что принцип божественного самооткровения проявил себя в событии “Иисус как Христос”. Если эта весть истинна, то христианская теология обрела такое основание, которое трансцендирует основание всякой другой теологии, но не может быть трансцендировано само. Христианская теология восприняла нечто такое, что абсолютно конкретно и в то же время абсолютно универсально. Ни миф, ни мистическое видение, ни метафизический принцип, ни священный закон не обладают той конкретностью, которая присуща лишь личностной жизни. В сравнении с личностной жизнью все остальное относительно абстрактно. И ни одно из этих относительно абстрактных оснований теологии не обладает универсальностью Логоса, который сам по себе является принципом универсальности. В сравнении с Логосом все остальное является частным. Христианская теология является теологией постольку, поскольку она основана на той напряженности, которая существует между абсолютно конкретным и абсолютно универсальным. Жреческие и пророческие теологии могут быть очень конкретными, но при этом им не хватает универсальности. Мистические и метафизические теологии могут быть очень универсальными, но при этом им не хватает конкретности.

Кажется парадоксальным утверждение о том, что только нечто абсолютно конкретное может быть при этом и абсолютно универсальным (и наоборот), хотя подобное утверждение адекватно ситуации. Нечто чисто абстрактное ограничено в своей универсальности потому, что оно ограничено теми реальностями, от которых оно было абстрагировано. Нечто чисто частное ограничено в своей конкретности потому, что оно должно исключать другие частные реальности для того, чтобы сохранять себя как

конкретное. И только то, что обладает силой представлять всякое частное, — только оно абсолютно конкретно. И только то, что обладает силой представлять всякое абстрактное, — только оно абсолютно универсально. И это сходится в той точке, где абсолютно конкретное и абсолютно универсальное тождественны. В этой вот точке и возникает христианская теология. И точка эта определяется как “Слово (Логос), ставшее плотью”. Учение о Логосе как учение об тождестве между абсолютно конкретным и абсолютно универсальным не является одним из теологических учений наряду с прочими. Нет, это единственно возможное основание христианской теологии, которая притязает на то, чтобы быть именно теологией. Нет необходимости называть абсолютно универсальное логосом; его вполне могут заменить и другие понятия, производные от других традиций. То же самое относится и к слову “плоть” с его эллинистическими коннотациями. Однако необходимо принять раннехристианское представление о том, что если Иисус назван Христом, то он должен представлять все частное и быть тем, в ком представлено тождество абсолютно конкретного и абсолютно универсального. В той мере, в какой он абсолютно конкретен, — в той мере и отношение к нему может быть предметом всецело экзистенциальной заботы. В той мере, в какой он абсолютно универсален, — в той мере и отношение к нему потенциально включает в себя все возможные отношения и, следовательно, может быть безусловным и бесконечным. Библия ссылается на одну из сторон этого тождества, когда в посланиях Павла речь идет о тех, кто “пребывает во Христе”. Мы не можем пребывать в чем-то частном, потому что одно частное замкнуто в себе, отторгнуто от другого. Мы можем пребывать только в чем-то таком, что абсолютно конкретно и в то же время абсолютно универсально. Библия ссылается на другую из сторон этого тождества в писаниях того же Павла, когда он говорит о покорности космических сил Христу. Только то, что абсолютно универсально и в то же время абсолютно конкретно, и может подчинить себе всю множественность космических существ.

И вовсе не интерес к космологии (Гарнак), но забота о том, что было для них вопросом жизни и смерти, вынудила ранних христиан воспользоваться стоически-платоническим учением о логосе для того, чтобы с его помощью выразить универсальный смысл события “Иисус Христос”. Поступив так, церковь возвестила свою веру в победу Христа над теми демонически-природными силами, которые составляют основу политеизма и препятствуют спасению. Именно поэтому церковь отчаянно боролась против попыток ариан представить Христа в виде одной из космических сил, пусть даже и высшей, что лишало его как абсолютной универсальности (ибо он меньше Бога), так и абсолютной конкретности (ибо он больше человека). Полубог Иисус арианской теологии и не-достаточно универсален, и недостаточно конкретен для того, чтобы стать основанием христианской теологии.

Очевидно, что все эти аргументы не доказывают того постулата веры, согласно которому во Иисусе Христе Слово (Логос) стало плотью. И все-таки они показывают, что если этот постулат принять, то христианская теология обретет такое основание, которое будет бесконечно трансцендировать основания всего того, что в истории религии может именоваться “теологией”.

6. Теология и философия: вопрос

Теология притязает на то, что она составляет особую область знания, имеет дело с особым объектом и пользуется особым методом. Это обязывает теолога осознать тот способ, посредством которого он соотносит теологию с другими формами знания. Теолог должен ответить на два вопроса: каково отношение теологии к специальным наукам (Wissenschaften) и каково ее отношение к философии? Ответ на первый вопрос имплицитно содержится в приведенном выше положении о формальном критерии теологии. Коль скоро объектом теологии не может быть ничто из того, что не заботит нас предельно, то теологию не заботят научные процедуры и результаты (и наоборот). Теология не имеет ни права, ни обязанности предварять своими суждениями физические или исторические, социологические или психологические исследования. Ни один из результатов таких исследований не может быть для теологии непосредственно плодотворным или, наоборот, губительным. Точкой контакта между научными исследованиями и теологией является тот философский элемент, который присущ как науке, так и теологии. А если так, то вопрос об отношении теологии к специальным наукам переходит в вопрос о взаимоотношениях теологии и философии.

Трудность этого вопроса отчасти объясняется тем, что общепринятого определения философии не существует. Всякая философская система предполагает такое определение, которое согласуется с интересами, намерениями и методами того или иного философа. При таких обстоятельствах теолог может лишь предложить такое определение философии, которое было бы достаточно широким для того, чтобы охватить большинство наиболее значительных философских систем, возникших в процессе так называемой “истории философии”. В данном случае мы предлагаем назвать философией такой когнитивный подход к реальности, при котором реальность как таковая является объектом. Реальность как таковая, или реальность как целое, не является всей полнотой реальности: это лишь та структура, которая делает реальность целым и, следовательно, потенциальным объектом познания. Исследование природы реальности как таковой означает исследование тех структур, категорий и понятий, наличие которых предполагается при когнитивной встрече с любой из сфер реальности. С этой точки зрения философия критична по определению. Она отделяет разнообразные данные опыта от тех структур, которые делают опыт возможным. И в этом отношении не существует различий между конструктивным идеализмом и эмпирическим реализмом. Вопрос о характере тех общих структур, которые делают опыт возможным, остается всегда одним и тем же. Это философский вопрос.

Критическое определение философии выглядит куда скромнее, чем те философские построения, в которых воплощена попытка представить всеобъемлющую систему реальности, включая как результаты всех специальных наук, так и общие структуры донаучного опыта. Подобная попытка может предприниматься как “сверху”, так и “снизу”. Гегель действовал “сверху”, когда разработанные им в “Логике” категориальные формы он наполнил доступными ему научными данными своего времени и согласовал эти данные с категориями. Вундт же действовал “снизу”,

когда общие и метафизические принципы он абстрагировал от доступных ему научных данных своего времени, предполагая, что таким образом можно будет организовать всю совокупность эмпирического знания. Аристотель же действовал как “сверху“, так и “снизу“, проводя метафизические и научные исследования в их взаимозависимости. Это же было идеалом и для Лейбница, когда он предложил схему такого универсального исчисления, посредством которого всю полноту реальности можно было бы подчинить математическому анализу и синтезу. Однако во всех этих случаях проявлялись как ограниченность человеческого разума, так и та его конечность, которая не давала ему охватить целое. Очередная система еще не была завершена до конца, как научные открытия уже вырывались за ее границы и раскалывали ее во всех направлениях. Оставались только общие принципы, которые всегда обсуждались, подвергались сомнению, изменялись, но все-таки никогда не разрушались, продолжая сиять сквозь века. И хотя каждое новое поколение толковало эти принципы по-своему, они все-таки оставались неиссякаемыми, никогда не устаревая и не забываясь. Эти принципы и являются материалом философии.

Такое понимание философии, с другой стороны, все-таки значительнее попытки свести философию к эпистемологии и этике, что было целью неокантианской и соотносимых с нею школ в девятнадцатом веке. Оно же значительнее и попытки свести философию к логическому исчислению, что было целью логического позитивизма и соотносимых с ним школ в веке двадцатом. Обе эти попытки избежать онтологического вопроса успехом не увенчались. Последние приверженцы неокантианской философии вынуждены были признать, что всякая эпистемология имплицитно содержит в себе онтологию. А иначе это и быть не могло! Поскольку познание — это такой акт, который соучаствует в бытии (или, точнее, в “онтическом отношении“), то всякий анализ акта познания должен соотноситься с интерпретацией бытия (об этом см. у Николая Гартмана). В то же время и проблема ценностей указывала на онтологическое основание действительности ценностных суждений. Если ценности не имеют *fundamentum in re* (ср. платоновское отождествление блага и сущностных структур, идей бытия), то они или парят в воздухе трансцендентной действительности, или подчинены тем прагматическим проверкам, которые произвольны и случайны (если только тайком не внедрена онтология сущностей). Нет необходимости оспаривать прагматически-натуралистическое направление философской мысли, поскольку вопреки антиметафизическим положениям иных его приверженцев оно все-таки выразило себя в таких определенно онтологических терминах, как жизнь, рост, процесс, опыт, бытие (понимаемое во всеобъемлющем смысле) и т.д. Однако существует необходимость сравнить предложенное выше онтологическое определение философии с радикальными попытками свести философию к научной логике. Вопрос состоит в том, оказалось ли успешным “бегство“ от онтологии тогда, когда почти все традиционные философские проблемы были заменены логическим позитивизмом. Прежде всего может возникнуть ощущение, что в этом случае цена оказалась слишком высокой: пришлось заплатить цену самой философии, поступиться ею. Однако, оставив в стороне это

впечатление, мы можем выдвинуть следующий аргумент. Если сведение философии к логике наук является всего лишь вопросом вкуса, то тогда и не стоит принимать этого всерьез. Если же оно основано на анализе пределов человеческого познания, то тогда оно, как и всякая эпистемология, основано на онтологических допущениях. Всегда существует по меньшей мере одна проблема, по поводу которой логический позитивизм, как и всякая семантическая философия, должен принять решение. Каким образом знаки, символы или логические операции соотнесены с реальностью? Каким бы ни был ответ на этот вопрос, в нем всегда что-нибудь да говорится о структуре бытия. Ответ этот онтологичен. А та философия, которая столь радикально критична по отношению ко всем другим философиям, должна бы быть и достаточно самокритичной для того, чтобы видеть и открывать в себе свои собственные онтологические допущения. Философия задает вопрос о реальности как о целом — задает вопрос о структуре бытия. И ответ на этот вопрос она дает в таких терминах, как категории, структурные законы и универсальные понятия. Но она должна давать ответ в онтологических терминах. Онтология - это не умозрительно-фантастическая попытка создать еще один мир помимо мира; онтология — это анализ тех структур бытия, с которыми мы сталкиваемся при каждой нашей встрече с реальностью. И в этом тоже заключен изначальный смысл метафизики, хоть приставка мета - неизбежно имеет теперь коннотацию дублирования этого мира посредством трансцендентного царства сущих. Следовательно, употребление понятия “онтология” вместо понятия “метафизика” чревато уже не такими недоразумениями.

Философия по необходимости задается вопросом о реальности как о целом - вопросом о структуре бытия. Теология по необходимости задается тем же вопросом, поскольку то, что нас заботит предельно, должно принадлежать реальности как целому, должно принадлежать бытию. В противном случае мы не могли бы встретить его, и оно не заботило бы нас предельно. Разумеется, оно не может быть сущим наряду с другими сущими, иначе оно не заботило бы нас бесконечно. Оно должно быть основанием нашего бытия — тем, что определяет наше бытие или небытие; оно должно быть предельной и безусловной силой бытия. Однако сила бытия, его бесконечное основание, или “само-бытие”, выражает себя в структуре бытия и через нее. А если так, то мы можем его обнаружить, можем быть им охвачены, можем его познать, можем к нему устремляться. Теология, имея дело с нашей предельной заботой, в каждом своем положении предполагает структуру бытия, его категории, его законы и его понятия. Следовательно, обойти вопрос о бытии теологии будет не легче, чем философии. Попытка библицистов обойтись без небиблейских, онтологических терминов обречена на неудачу так же неизбежно, как и соответствующие попытки философов. Да и в самой Библии всегда употребляются те категории и те понятия, которые описывают структуру опыта. На всякой странице всякого религиозного или теологического текста присутствуют такие понятия, как время, пространство, причина, вещь, субъект, природа, движение, свобода, необходимость, жизнь, ценность, знание, опыт, бытие и небытие. Библицизм может пытаться сохранить расхожее значение этих терминов, но тогда он перестанет

быть теологией. Нужно пренебречь тем фактом, что философское понимание этих категорий в течение многих веков влияло на обыденный язык. Просто поразительно, что теологические библицисты только по чистой случайности употребляют такое понятие, как “история“, когда они говорят о христианстве как об исторической религии или о Боге как о “Господине истории“. Они забывают о том, что смысл, который они связывают со словом “история“, формировался в течение тысячелетий развития историографии и философии истории. Они забывают о том, что историческое бытие — это всего лишь разновидность бытия наряду с другими его разновидностями и что ради отделения его от, например, “природы“ необходимо обладать общим видением структуры бытия. Они забывают о том, что проблема истории неразрывно связана с проблемами времени, свободы, случайности, цели и т.д. и что каждое из этих понятий формировалось примерно так же, как и понятие истории. Теолог должен со всей серьезностью воспринимать значение тех терминов, которые он употребляет. Они должны быть известны ему во всей широте и глубине их значений. А если так, то систематический теолог обязан быть философом, то есть обладать по меньшей мере критическим восприятием (если не творческой силой).

Как структура бытия, так и те категории и понятия, которыми эта структура описывается, имплицитно или эксплицитно заботят всякого философа и всякого теолога. Ни философу, ни теологу не избежать онтологического вопроса. Предпринимавшиеся как философами, так и теологами попытки этот вопрос обойти заканчивались крахом. А если так, то еще более настоятельным становится вопрос об отношении между тем онтологическим вопросом, который задает философ, и тем онтологическим вопросом, который задает теолог.

7. Теология и философия: ответ

Философия и теология задают вопрос о бытии, но задают они его с различных позиций. Философия имеет дело со структурой бытия в себе, а теология имеет дело со смыслом бытия “для нас“. Именно это различие и порождает как расхождение теологии и философии, так и их сближение.

Первым моментом их расхождения является различие в когнитивной позиции философа и теолога. Хотя философом и движет философский эрос, однако по отношению к бытию и его структурам он пытается сохранять отстраненную объективность. Он пытается исключить все те личностные, социальные и исторические условия, которые могли бы исказить объективную картину реальности. Его страсть — это страсть к той истине, которая доступна для общего рассмотрения, подлежит общей критике и подвержена изменениям в соответствии с каждым новым открытием — к той истине, которая открыта и может быть передана другим. Во всех этих отношениях философ не ощущает себя отличным от ученого, историка, психолога и т.д. Он с ними сотрудничает. Данные для его критического анализа в значительной степени добываются в ходе эмпирических исследований. Коль скоро все науки имеют свое начало в философии,

они, в свою очередь, способствуют и ее развитию тем, что дают философу новые и строго определенные данные, значительно превосходящие все то, что он мог бы извлечь из донаучного исследования реальности. Разумеется, философ как таковой не подвергает критике и не дополняет тех знаний, которые поставляют ему науки. Эти знания ложатся в основу его описания категорий, структурных законов и тех понятий, которые составляют структуру бытия. В этом отношении философ так же зависим от ученого, как он зависим от собственного донаучного наблюдения над реальностью (а зачастую зависим даже и в большей степени). Эта связь с науками (в широком смысле *Wissenschaften*) только укрепляет отстраненность, объективность философа. Даже и в интуитивно-синтетических аспектах своей деятельности он старается исключить те влияния, которые полностью не детерминированы объектом его исследования.

А вот с теологом все происходит с точностью до наоборот: он не только не отстранен от объекта своего исследования, но и вовлечен в него. Он взирает на свой объект (который трансцендирует свой характер как объекта) со страстью, со страхом и с любовью. Это не то, что *эрос* философа или его страсть к объективной истине; это именно та любовь, которая приемлет спасающую, и, следовательно, личностную истину. Прежде всего теолог предан тому содержанию, которое он излагает. Его беспристрастность стала бы отрицанием самой природы этого содержания. Подход теолога — это подход “экзистенциальный”: он вовлечен в свое исследование и всем своим существованием, и своей конечностью, и своей тревогой, и своей самопротиворечивостью, и своим отчаянием, и теми целительными силами, которые действуют и в нем, и в его социальной ситуации. Серьезность всякого теологического постулата производна именно от этих элементов существования. Короче говоря, теолог детерминирован собственной верой. Всякая теология предполагает, что теолог находится внутри теологического круга. А это противоречит открытости, бесконечности и изменчивости философской истины. Это от-лично также и от того способа, посредством которого философ зависит от научного поиска. Теолог напрямую не связан с ученым (в том числе с историком, социологом, психологом). Теолог имеет с ними дело лишь постольку, поскольку его интересует философское содержание этих наук. Если же он отрекается от экзистенциальной позиции (как это и делали иные “эмпирические” теологи), то это заставляет его принимать такие положения, реальность которых не признает никто, — за исключением тех, кто разделяет экзистенциальные предпосылки якобы эмпирического теолога. Теология — это по необходимости экзистенциальная теология; нет такой теологии, которая могла бы вырваться за пределы теологического круга.

Вторым пунктом расхождений между теологом и философом является различие их источников. Философ рассматривает реальность в целом для того, чтобы обнаружить в ней структуру реальности как целого. Он пытается проникнуть в структуры бытия посредством силы своей когнитивной функции и составляющих ее структур. Он допускает - и допущение это постоянно подтверждается наукой, — что существует тождество (или по крайней мере аналогия) между объективным и субъективным разу-

мом, между логосом реальности как целого и тем логосом, который действует в нем самом. Следовательно, этот логос — общий; всякое разумное сущее соучаствует в нем и пользуется им, когда задает вопросы и критически оценивает полученные ответы. Не существует такого отдельного места, где можно было бы обнаружить структуру бытия; не существует такого отдельного места, в котором можно было бы обнаружить категории опыта. Место для наблюдения — это всякое место; место, которое нужно занять, — это отсутствие всякого места: это чистый разум.

Теолог же, с другой стороны, должен смотреть именно туда, где проявляется то, что заботит его предельно/и должен находиться именно в том месте, где эти проявления его настигают и им овладевают. Источником его знаний является не универсальный логос, но тот Логос, который “стал плотью”, то есть тот самый логос, который проявил себя в частном историческом событии. А тем проводником, посредством которого теолог воспринимает проявление логоса, является не общая рациональность, но церковь с ее традициями и с ее нынешней реальностью. В церкви он говорит об основании церкви. И говорит он потому, что охвачен силой ее основания и построенного на нем сообщества. Тот конкретный логос, который видит теолог, он воспринимает через веру и самоотдачу, а не через ту рациональную отстраненность, посредством которой философ рассматривает универсальный логос.

Третьим пунктом расхождения между философией и теологией является разница их содержания. Даже и говоря об одном и том же объекте, они говорят о разном. Философ имеет дело с категориями бытия в соотношении со структурированным ими материалом. Он имеет дело с той причинностью, которая обнаруживает себя в физике или в психологии; он анализирует биологическое или историческое время; он изучает как макрокосмическое (астрономическое), так и микрокосмическое пространство. Философ описывает эпистемологический субъект и взаимоотношения между личностью и обществом. Он представляет характеристики жизни и духа в их взаимной зависимости или, наоборот, в их независимости друг от друга. Он определяет природу и историю в их взаимных ограничениях и пытается постичь онтологию и логику бытия и небытия. Можно привести бесконечное множество и других примеров. Все они отражают космологическую структуру философских утверждений. Теолог, со своей стороны, соотносит те же категории и понятия с поисками “нового бытия”. Его утверждения носят сотериологический характер. Он рассматривает причинность в ее отношении к первопричине (*prīmasausa*) как основанию целой череды причин и следствий; он изучает время в его отношении к вечности, а пространство — в его отношении к экзистенциальной бездомности человека. Теолог говорит о самоотчуждении субъекта, о духовном центре личностной жизни и о сообществе как о возможном воплощении “Нового Бытия”. Он соотносит структуры жизни с ее творческим основанием, а структуры духа — с божественным Духом. Он говорит о соучастии природы в “истории спасения” и о победе бытия над небытием. И в этом случае можно было бы привести бесконечное множество других примеров, причем все они выявят самое решительное расхождение между философией и теологией в отношении их содержания.

Расхождение между философией и теологией уравновешено столь же очевидным их сближением; пути к сближению идут с обеих сторон. Философ, подобно теологу, тоже “существует” и не может “перепрыгнуть” через конкретность своего существования и свою имплицитную теологию. Он обусловлен своей психологической, социальной и исторической ситуацией. И, подобно всякому человеческому существу, он существует во власти предельной заботы независимо от того, осознает ли он ее в полной мере или нет, принимает он ее для себя и для других или нет. Нет такой причины, по которой даже и самый “научный” философ мог бы ее не принять, поскольку без предельной заботы его философии не хватало бы страстности, серьезности и творческого духа. Если посмотреть на историю философии, то в ней повсюду будут обнаруживаться такие идеи и такие системы, которые притязают на свою предельную значимость для человеческого существования. Время от времени философия религии открыто выражает стоящую за системой предельную заботу. Но гораздо чаще именно характер онтологических принципов или особые разделы системы (такие, например, как эпистемология, натурфилософия, политика, этика, философия истории и т.д.) гораздо больше способствуют раскрытию предельной заботы и таящейся в ней теологии. Каждый творческий философ является тайным (а иногда даже и явным) теологом. Он является теологом в той степени, в какой его экзистенциальная ситуация и его предельная забота формируют его философское видение. Он является теологом в той степени, в какой его интуиция универсального логоса структуры реальности как целого сформирована тем частным логосом, который открывается ему в его отдельном месте, обнаруживая ему смысл целого. Он является теологом в той степени, в какой частный логос активно воспринимается в пределах особого сообщества. Нет, пожалуй, ни одного исторически значимого философа, который не выказывал бы этих признаков теолога. Однако философ не посягает на то, чтобы стать теологом. Он хочет служить универсальному логосу. Он пытается отвернуться от своей собственной экзистенциальной ситуации (включая и свою предельную заботу) и занять такую позицию, которая была бы выше всех частных позиций, — позицию чистой реальности. Конфликт между стремлением стать универсальным и судьбой, обрекающей его на отдельность, характеризует существование всякого философа. Это и его бремя, и его величие.

Подобное бремя несет и теолог. Вместо того чтобы отворачиваться от своей экзистенциальной ситуации (включая и свою предельную заботу), он поворачивается к ней лицом. И поворачивается он к ней не для того, чтобы ее признать, но для того, чтобы прояснить универсальную действительность, логосную структуру того, что заботит его предельно. А это он может сделать лишь отстранившись от своей экзистенциальной ситуации и покоряясь универсальному логосу. Это обязывает его быть критичным по отношению к любому частному выражению его предельной заботы. Теолог не может утверждать какую-либо традицию и какой-либо авторитет иначе, как через “нет” и “да”. И всегда остается вероятность того, что ему будет не по силам пройти весь путь от “нет” к “да”. Он не может присоединить свой голос к стройному хору тех, кто живет в мире незыблемых истин. Теолог должен рисковать, зная, что он может оказаться и за пределами теологического

круга. Именно поэтому благочестивые и влиятельные люди церкви относятся к нему с подозрением, хотя они и сами живут в зависимости от трудов тех теологов прошлого, которые были в такой же ситуации. Теология, коль скоро она служит не только конкретному, но и универсальному логосу, может стать камнем преткновения для церкви и демоническим искушением для теолога. Та отстраненность, которая потребна для честного теологического исследования, может нанести ущерб необходимой одержимости верой. Такая напряженность - это и бремя, и величие любого теологического исследования.

Присущий отношениям между философией и теологией дуализм расхождений и схождений приводит к двойному вопросу: неизбежен ли между ними конфликт и возможен ли их синтез? На оба этих вопроса следует ответить отрицательно: и конфликт между ними не неизбежен, и их синтез невозможен.

Конфликт предполагает наличие того общего основания, на котором ведется борьба. Но у философии и теологии никакого общего основания нет. Если теолог и философ вступают в борьбу, то борются они либо на философском, либо на теологическом основании. Философское основание — это онтологический анализ структуры бытия. Если теологу этот анализ необходим, то он должен либо позаимствовать его у философа, либо стать философом сам. Обычно он и делает и то, и другое. Если он вступает в сферу философии, то ему не избежать как конфликтов, так и альянсов с другими философами. Однако все это происходит на философском уровне. Теолог не имеет права выступать с какими-либо аргументами по поводу того или иного философского мнения во имя своей предельной заботы или на основании своего теологического круга. Он обязан аргументировать философское решение во имя универсального логоса и с той позиции, которая не является позицией, — с позиции чистого разума. Было бы несчастьем для теолога и мучением для философа, если бы в философской дискуссии теолог вдруг воззвал к какому-либо иному авторитету помимо чистого разума. Конфликты на философском уровне — это конфликты между двумя философами, одному из которых случилось быть теологом, но не конфликты между теологией и философией.

И тем не менее зачастую конфликты происходят на теологическом уровне. Теолог, таящийся в философе, сражается с теологом-профессионалом. И такое случается гораздо чаще, чем это представляется большинству философов. Коль скоро они вырабатывали свои понятия с честным намерением покориться универсальному логосу, то они неохотно признают те элементы своих систем, которые обусловлены существованием. Философы чувствуют, что такого рода элементы, даже если они и придают их творчеству колорит и направление, все-таки снижают его истинную ценность. В такой ситуации теолог должен сломить сопротивление философа, противящегося теологическому анализу своих идей. Для этого он может сослаться на историю философии, которая свидетельствует о том, что в каждом значительном философе экзистенциальная страсть (предельная забота) и рациональная сила (покорность универсальному логосу) едины и что истинная ценность философии зависит от слияния этих двух элементов в каждом понятии. Осмысление этой

ситуации является одновременно и осмыслением того факта, что два философа, одному из которых выпало быть теологом, могут друг с другом спорить и что два теолога, одному из которых выпало быть философом, тоже могут друг с другом спорить. Однако тут не может быть места конфликту между теологией и философией, поскольку общей основы для подобного конфликта нет. Философ может убедить, а может и не убедить философа-теолога. А теолог может обратить, а может и не обратить теолога-философа к вере. Однако ни в одном из этих случаев теолог как таковой не противостоит философу как таковому и наоборот.

Следовательно, тут нет ни конфликта между теологией и философией, ни их синтеза — по той же самой причине, по которой тут не будет конфликта. Для этого нет общего основания. Идея синтеза теологии и философии привела к мечте о “христианской философии”. Термин этот амбивалентен. Им может обозначаться такая философия, экзистенциальным основанием которой является историческое христианство. В этом смысле всякая современная философия является христианской — даже и тогда, когда она гуманистическая, атеистическая и намеренно антихристианская. Ни один из философов, живущих внутри западнохристианской культуры, не посмеет отрицать своей зависимости от этой культуры аналогично тому, как ни один греческий философ не мог бы скрыть своей зависимости от аполлоновско-дионисийской культуры — даже и в том случае, если он напрочь отвергал богов Гомера. Современное видение реальности и ее философский анализ отличны от тех, какими они были в дохристианские времена независимо от того, детерминированы ли они в своем существовании Богом горы Сион и Христом горы Голгофа. С реальностью встречаются по-иному; иным (в отличие от культурной ситуации Греции) становится и опыт — как по своей направленности, так и по своему наполнению. И никому не дано выпрыгнуть из этого “заколдованного” круга. Ницше, когда он попытался было это сделать, предвозвестил пришествие Антихриста. Но ведь и Антихрист зависит от Христа, против которого он восстает. Древним грекам, культурой которых так восторгался Ницше, не приходилось бороться с Христом; более того, сами того не сознавая, они готовили его пришествие посредством разработки как тех вопросов, на которые он дал ответ, так и тех категорий, в которых ответ этот мог быть выражен. Современная философия — это неязыческая философия. Атеизм и антихристианство тоже нельзя считать языческими. Они являются антихристианскими в христианских терминах. Следы христианской традиции неизгладимы; им присущ *character indelebilis*. Даже и язычество нацистов не представляло собой реального возврата к язычеству (равно как и зверство — это не возврат к звериному состоянию).

Однако термин “христианская философия” зачастую употребляется и в другом смысле. Им пользуются для обозначения такой философии, которая рассматривает не универсальный логос, но предполагаемые или актуальные запросы христианской теологии. Делается это двумя способами: либо авторитеты церкви или их теологические интерпретаторы назначают одного из философов прошлого своим “философским святым”, либо они требуют, чтобы современные философы занимались философией при особых условиях и с особой целью. В обоих случаях философский эрос убивается.

Если Фома Аквинский официально объявляется философом Римской католической церкви, то в итоге для католических философов он перестает быть подлинным партнером в том философском диалоге, который продолжается веками. И если современных протестантских философов попросить принять идею личностности в качестве их наивысшего онтологического принципа только потому, что принцип этот наиболее соответствует духу Реформации, то труд этих философов окажется ущербным. Ни на небе, ни на земле, ни за их пределами нет ничего такого, чему должен подчинить себя философ, — ничего, кроме универсального логоса бытия в том виде, в каком он являет себя ему в опыте. А если так, то идея “христианской философии” (в узком смысле преднамеренно христианской философии) должна быть отвергнута. Тот факт, что всякая современная философия выросла на христианской почве и несет в себе черты той христианской культуры, в которой она существует, не имеет ничего общего с само противоречивым идеалом “христианской философии”.

Христианству не нужна “христианская философия” в узком смысле этого слова. Христианское утверждение о том, что логос, ставший конкретным в Иисусе как во Христе, является одновременно и универсальным логосом, включает в себя утверждение о том, что, где бы логос ни действовал, он действует в согласии с христианской Вестью. Никакая послушная универсальному логосу философия не может противоречить конкретному логосу — тому Логосу, который “стал плотью”.

В. Организация теологии

Теология — это методическое изложение содержания христианской веры. Определение это действительно в отношении всех теологических дисциплин. А если так, то будет неразумным сохранять наименование “теология” за теологией систематической. Экзегетика и гомилетика столь же теологичны, как и систематика. А систематика может утратить свою теологичность так же легко, как и всякая другая дисциплина. Критерием всякой теологической дисциплины является то, каково ее отношение к христианской Вести — как к предмету предельной заботы или нет.

Напряженность между присущими христианской вере полюсами универсального и конкретного приводит к разделению теологического исследования на две группы дисциплин — на историческую и конструктивную. Предпосылкой этого было разделение Нового Завета на Евангелия (включая Деяния Апостолов) и Послания. И тем не менее примечательно, что в Четвертом Евангелии представлен полный сплав исторического и конструктивного элементов. Это свидетельствует о том, что в христианской Вести история теологична, а теология исторична. И все-таки соображения целесообразности делают разделение дисциплин на исторические и конструктивные неизбежным, поскольку в каждой из них присутствует своя, отличная от других, нетеологическая сторона. Историческая теология включает в себя историческое исследование, а систематическая теология — философскую дискуссию. Историк и философ

как сотрудники факультета теологии должны вместе выполнять теологическую задачу интерпретации христианской Вести, причем каждый должен действовать своими собственными познавательными средствами. Однако их сотрудничеством этим не ограничивается. В каждый миг своей работы исторический теолог предполагает наличие систематической точки зрения; в противном случае он был бы историком религии, а не историческим теологом. Эта взаимная имманентность исторического и конструктивного элементов является одним из самых решительных отличий христианской теологии.

Историческая теология может быть подразделена на библейские дисциплины, на историю церкви и на историю религии и культуры. Теологи-библицисты склонны признавать вполне теологической лишь первую группу дисциплин, целиком исключая при этом дисциплины третьей группы. Даже Барт считает историю церкви всего лишь *Hilfswissenschaft* (вспомогательной наукой). Разумеется, это всего лишь систематически-теологическое утверждение и, если рассмотреть его в свете критических принципов, то оно окажется неверным, поскольку в каждой из этих трех групп теологический элемент сочетается с нетеологическим. В библейские дисциплины включены многие нетеологические изыскания; может быть радикально теологичной интерпретация истории религии и культуры с точки зрения нашей предельной заботы. Оба эти утверждения истинны по отношению к истории церкви. Несмотря на базовое значение библейских дисциплин, было бы неоправданным исключать две остальные группы дисциплин из полного состава теологического цикла. Это подтверждается тем фактом, что все эти три группы тесно взаимосвязаны. В некоторых своих аспектах библейская литература является разделом не одной только истории церкви, но еще и истории религии и культуры. Влияние небиблейских религий и культур на Библию и на церковную историю также слишком очевидно для того, чтобы его можно было отрицать (свидетельством чему служит, например, период между двумя Заветами). Критерием того, является ли дисциплина теологической или нет, служит не ее предполагаемое сверхприродное происхождение, но ее значимость для интерпретации нашей предельной заботы.

Придать систематической теологии организованный вид гораздо сложнее, чем теологии исторической. На вопрос об истине и на вопрос о целесообразности стоит ответить прежде, чем возникнет возможность адекватной организации. Первая проблема возникла из-за того, что присутствовавший в классической традиции раздел “естественной теологии” был заменен (окончательно это произошло во времена Шлейермахера) на общую и автономную философию религии. Но если “естественная теология” была, так сказать, преамбулой к теологии откровения, поскольку развивалась в свете последней и под ее контролем, то философия религии является независимой философской дисциплиной. Или, точнее сказать, философия религии является зависимой частью философского целого, но ни в коем случае не теологической дисциплиной. Шлейермахер эту ситуацию осознавал и потому говорил о положениях, которые теология заимствовала из “этики” (а этикой для него была философия культуры). Однако Шлейермахер не ответил на вопрос об отношении этой “заимствованной” философской истины к

истине теологической. Если философская истина находится вне теологического круга, то как она может детерминировать теологический метод? А если она находится внутри теологического круга, то она уже не автономна и у теологии нет необходимости ее заимствовать. Эта проблема волновала всех тех современных теологов, которые и не разделяли постулатов традиционно-докритической естественной теологии (как, например, католики и протестантские ортодоксы), но при этом и не отвергали ни естественную теологию, ни философию религии ради того, чтобы установить безраздельный авторитет теологии откровения (как, например, это делали неоортодоксальные теологи).

Решение этого вопроса, лежащее в основании настоящей системы и вполне объяснимое лишь средствами всей системы в целом, допускает философскую и теологическую критику естественной теологии в ее традиционном смысле. Допускает оно и неоортодоксальную критику общей философии религии как основы систематической теологии. В то же время делается попытка отдать должное и тем теологическим мотивам, которые стоят за естественной теологией и философией религии. В результате философский элемент вводится в структуру самой системы, где им пользуются как тем материалом, на основании которого можно ставить вопросы. А ответы на вопросы даются в теологических понятиях. Дилемма “естественная теология или философия религии” разрешается посредством выбора третьего — “метода корреляции” (см. ниже с. 63). Для организации систематической теологии это означает, что к сфере систематической теологии не принадлежит ни одна из специальных дисциплин, называемых “философией религии”. Это, однако, не означает того, будто проблемы, обычно включаемые в состав так называемой “философии религии”, должны быть исключены из поля зрения теологии.

Вторая проблема, связанная с организацией систематической теологии, относится к положению апологетики. Современные теологи обычно отождествляют ее с философией религии, тогда как в традиционной теологии раздел естественной теологии включал в себя немало апологетического материала. Исключение этих двух методов приводит нас к необходимости принять другое решение. Один из вариантов решения представлен во втором разделе этой системы под названием “Апологетическая теология и кериγμα”. Это свидетельствует о том, что систематическая теология — это “теология отвечающая”. Она обязана отвечать на вопросы, имплицитно содержащиеся как в человеческой ситуации в целом, так и в особых исторических ситуациях. А если так, то апологетика является всеприсутствующим элементом, а не особым разделом систематической теологии. Применяемый в настоящей системе “метод корреляции” со всей очевидностью выражает решающее значение апологетического элемента в составе систематической теологии.

Это решение действительно и в отношении этического элемента систематической теологии. Этика была отделена от догматики сравнительно недавно — в период поздней ортодоксии, — и произошло это под влиянием современной философии. Положительным результатом этого стало значительное совершенствование теологической этики, а результатом отрицательным — неразрешимый конфликт с философской этикой.

Хотя в настоящее время при некоторых теологических факультетах и существуют высокопрофессиональные отделения христианской этики, уже наметилась тенденция к возвращению теологической этики в единство системы. Эта тенденция только усилилась после того, как представители неоортодоксального движения отвергли независимую теологическую этику. Всякая теология, в которой, как и в настоящей системе, подчеркивается экзистенциальный характер теологии, должна все время следовать этой тенденции до самого конца. Этический элемент является необходимым (а зачастую и доминирующим) элементом всякого теологического постулата. Даже и такие формальные постулаты, как критические принципы, указывают на принятое этическим индивидом решение относительно его “бытия или небытия”. Учения о конечности и существовании или о тревоге и вине по своему характеру в равной степени и онтологичны, и этичны, а в таких разделах, как “Церковь” и “Христианин”, этический элемент (социальный и личностный) является доминирующим. Это всего лишь примеры, которые показывают, что “экзистенциальная” теология предполагает наличие этики, которая существует в таком виде, что нет необходимости в создании особого раздела для этической теологии. И тем не менее соображения целесообразности могут и оправдывать сохранение кафедр христианской этики.

Третьим и самым важным элементом систематической теологии является элемент догматический. Долгое время догматикой называлась вся систематическая теология в целом. Догматика — это утверждение вероучительной традиции для нашей нынешней ситуации. Слово “догматика” подчеркивает всю ту важность, которую для систематического теолога имеет сформулированный и официально признанный догмат. И в этом смысле такая терминология оправдана, поскольку теолог выполняет функцию церкви внутри церкви и для церкви. А церковь основана на таком фундаменте, охранительные постулаты которого даны в символах веры. Выражением этой функции изначально и служило само по себе слово “догмат”. В позднеантичных греческих философских сообществах этим словом обозначались особые учения, принимавшиеся в качестве традиции той или иной особой школы. Догматами (dogmata) назывались характерные философские учения. В этом смысле у христианского сообщества тоже есть свои догматы. Однако в истории христианской мысли слово “догмат” обрело другой смысл. Охранительная функция символов веры, служивших защитой от разрушительных ересей, сделала их принятие вопросом жизни и смерти христианства. Еретика считали демоническим врагом Христовой Вести. После того как при Константине Великом установилось полное единство церкви и государства, вероучительные законы церкви стали еще и гражданскими законами государства, а еретиков начали считать преступниками. Губительные последствия этой ситуации и демоническая деятельность государств и церквей (как католической, так и протестантской) против богословской честности и научной автономности дискредитировали слова “догмат” и “догматика” до такой степени, что теперь едва ли возможно восстановить их изначальный смысл. Это, конечно, не отменяет всей значимости сформулированных догматов для систематической теологии, однако делает невозможным употребление самого термина “догматика”.

“Систематическая

теология“, включающая в себя апологетику, догматику и этику, кажется нам наиболее адекватным термином.

Организация теологической работы будет неполной, если в ее состав не будет включено то, что обычно именуется “практической теологией“. Хотя Шлейермахер и превозносил ее, считая венцом теологии, однако практическая теология вовсе не является той третьей частью, которая существует в дополнение к исторической и систематической частям. Практическая теология - это та техническая теория, посредством которой две эти части применяются к жизни церкви. Техническая теория описывает те средства, которые адекватны для достижения заданной цели. А заданной целью практической теологии является жизнь церкви. И если учение церкви о ее природе и функциях является предметом систематической теологии, то практическая теология имеет дело с теми институтами, посредством которых актуализуется природа церкви и осуществляются ее функции. Практическая теология не рассматривает их с исторической точки зрения и не рассуждает о том, что происходило и продолжает происходить сейчас в церкви, но смотрит на них с утилитарно-технической точки зрения, задаваясь вопросом о наиболее эффективных способах действия. Если практический теолог изучает историю протестантского псалма, то он работает в области исторической теологии. И если он пишет очерк об эстетической функции церкви, то работает он в области систематической теологии. Но вот если он использует те материалы и принципы, которые были получены в результате его исторических или систематических исследований ради выработки предложений по поводу исполнения псалмов или оформления церковных зданий, то в этом случае он работает в области практической теологии. Именно утилитарно-техническая точка зрения и отличает практическую теологию от теоретической. Как это имеет место при всяком когнитивном подходе к реальности, и в теологии тоже возникает разделение знания на чистое и прикладное. Коль скоро современное мироощущение в противовес античному не наделяет чистое знание более высоким достоинством, чем техническим наукам, то и практическая теология в теологическом смысле не менее значима, чем теология теоретическая. И наконец, коль скоро происходит непрерывный взаимообмен знанием между чистой и утилитарно-технической его сферами во всех областях науки, то практическая и теоретическая теология тоже взаимозависимы. Это также вытекает из экзистенциального характера теологии, поскольку в состоянии предельной заботы различие между теорией и практикой стирается.

Организация практической теологии имплицитно содержится в учении о функциях церкви. Всякая функция является необходимым следствием природы церкви и, следовательно, той целью, ради которой существуют церковные институты как средства (какими бы неразвитыми они ни были). Каждая функция требует той практической дисциплины, которая бы интерпретировала, подвергала критике, преобразовывала существующие институты и предлагала бы в случае необходимости установить новые. Сама по себе теология и является подобной функцией, а ее реальное воплощение в церковных институтах является одной из множества забот практической теологии.

Как у исторической и систематической теологии, так и у практической теологии тоже есть своя нетеологическая сторона. Для обсуждения тех церковных институтов, которые служат выражением жизни церкви, практический теолог должен обладать: 1) современным знанием об общих психологических и социологических структурах человека и общества; 2) практическим и теоретическим пониманием психологической и социологической ситуации отдельных групп и 3) знанием о культурных достижениях и проблемах в тех сферах, которые представляют для него особый интерес (образование, искусство, музыка, медицина, политика, экономика, общественная деятельность, массовая информация и т.д.). Таким образом, практическая теология может стать связующим звеном между христианской Вестью и человеческой ситуацией — как в целом, так и в частностях. Практическая теология может ставить перед систематическим теологом новые вопросы — вопросы, выдвигаемые культурной ситуацией того или иного времени. Практическая теология может подвинуть исторического теолога к новым изысканиям с тех позиций, которые порождены актуальными потребностями его современников. Практическая теология может оградить церковь от традиционализма и догматизма, подвинуть общество к серьезному восприятию церкви. Однако сделать все это можно будет лишь в том случае, если, объединившись с исторической и систематической теологией, практическая теология будет движима той предельной заботой, которая одновременно и конкретна, и универсальна.

Г. Метод и структура систематической теологии

8. Источники систематической теологии

Всякое методологическое размышление абстрагировано от того когнитивного процесса, в который актуально вовлечен человек. Методологическое осознание всегда следует за применением метода и никогда ему не предшествует. Об этом часто забывали во время нынешних дискуссий по поводу использования эмпирического метода в теологии. Приверженцы этого метода делают его чем-то вроде фетиша, надеясь, что он будет “работать” при любом когнитивном приближении к любому субъекту. В действительности же они обрели базовую структуру своей теологии прежде, чем подумали о том методе, который им предстоит использовать. А описанный ими метод может быть назван “эмпирическим” лишь искусственно и с большими натяжками. Нижеследующие методологические соображения служат для описания того метода, который мы актуально используем в настоящей системе. Поскольку метод произведен от проведенного прежде осмысления предмета теологии (то есть христианской Вести), то он и предваряет особо значимые положения системы. И за пределы этого круга нам не выйти. И неважно, каким именно является “метод корреляции” (предлагая этот термин, я его особо не акцентирую) — эмпирическим, конструктивным или каким-то другим

: главное, чтобы он был действительно адекватен своему предмету.

Если задачей систематической теологии является объяснение содержания христианской веры, то сразу же возникают три вопроса: каковы источники систематической теологии; каков проводник их восприятия; какова норма, детерминирующая использование этих источников? Самым первым ответом на эти вопросы должно быть — Библия. Библия — это изначальный документ о тех событиях, на которых основано христианство. И хотя это несомненно, ответ все-таки неполон. Рассматривая вопрос об источниках систематической теологии, мы вынуждены отвергнуть утверждение неоортодоксальных библицистов о том, что Библия является единственным источником. Библейская Весть не поддавалась бы ни осмыслению, ни восприятию, если бы для этого уже не существовало предпосылок в культуре и религии человечества. Библейская Весть так и не стала бы Вестью для кого бы то ни было (включая и самих теологов), если бы не существовало опыта соучастия всей церкви и каждого христианина в отдельности. Если источником систематической теологии назвать “Слово Божие” (или “акт откровения”), то тогда следует подчеркнуть, что “Слово Божие” не ограничивается запечатленными в книге словами и что акт откровения — это не то “вдохновение”, которое черпается из “книги откровений” (даже если книга эта и является документом окончательного “Слова Божия”, осуществлением и критерием всех откровений). Библейская Весть охватывает собой нечто большее (и одновременно меньшее), чем библейские книги. А если так, то у систематической теологии есть и дополнительные источники помимо Библии.

И тем не менее Библия является базовым источником систематической теологии потому, что она представляет собой изначальный документ о тех событиях, которые легли в основание христианской церкви. Употребляя слово “документ” применительно к Библии, мы должны исключить из него юридические коннотации. Библия — это не юридически воспринятое, сформулированное и скрепленное печатью свидетельство о божественных “деяниях”, на основе которого можно заявлять те или иные “претензии”. Документальность Библии тождественна тому факту, что она содержит в себе изначальные свидетельства тех, кто соучаствовал в событиях откровения. Их соучастие было их откликом на те события, которые именно через этот отклик стали событиями откровения. Вдохновением авторов Библии был их восприимчивый и творческий отклик на те факты, которые потенциально могли стать фактами откровения. Вдохновением авторов Нового Завета было их приятие Иисуса как Христа, а вместе с ним — и того Нового Бытия, свидетелями которого они стали. Поскольку не существует откровения помимо того человека, который воспринимает его именно как откровение, то и акт восприятия является частью самого по себе события. Библия является одновременно и изначальным событием, и изначальным документом; она свидетельствует о том, частью чего она является.

Библейские данные как источник систематической теологии историческим теологом представлены методологически. Библейская теология во взаимодействии с другими дисциплинами исторической теологии рассматривает Библию в качестве базового источника систематической теоло-

гии. Но совершенно неясно, каким именно образом это происходит. Библейский теолог (в той степени, в какой он является теологом, что предполагает наличие у него систематического взгляда) преподносит нам не сами по себе чистые факты: он преподносит нам теологически интерпретированные факты. Его экзегеза пневматологична (Духовна) или, как бы мы сказали сейчас, “экзистенциальна”. О результатах своей философской и отстраненной интерпретации он говорит как о том, что заботит его предельно. Его подход к библейским текстам и филологичен, и благоговееен одновременно. При этом довольно трудно сохранять верность сразу двум этим подходам. Сравнение любого современного научного комментария “Послания к Римлянам” (такого, например, как у Додда, Сандея и Хедлама) с тем духовно-экзистенциальным толкованием, который дал ему Барт, наводит на мысль о непреодолимом расхождении между этими двумя методами. Все теологи (а особенно те, кто изучает систематическую теологию) этой ситуацией тяготеются. Систематической теологии потребна такая библейская теология, которая была бы историко-критической безо всяких ограничений, но в то же время была бы и благоговейно-истолковывающей — с учетом того, что она касается вопросов, которые являются делом предельной заботы. Это требование выполнимо, поскольку то, что заботит нас предельно, не связано ни с каким особым выводом исторических и филологических изысканий. Теология, которая зависит от predetermined результатов исторического рассмотрения, привязана к чему-то обусловленному, но притязующему на безусловность, то есть к чему-то демоническому. А демонический характер любого требования, которое навязывается историку ради определенных результатов, обнаруживает себя в том, что его исследование перестает быть честным. Только предельная озабоченность тем, что реально предельно, и избавляет теолога от какой бы то ни было “освященной бесчестности”. Именно это и открывает для него тот исторический критицизм, который и консервативен, и революционен. Только такое свободное историческое исследование в сочетании с предельной заботой и может открыть для систематического теолога Библию как его базовый источник.

Возникновение Библии является событием церковной истории - событием, которое принадлежит сравнительно поздней стадии ранней церковной истории. А если так, то систематический теолог, пользуясь Библией как источником, имплицитно пользуется и церковной историей как источником. Однако он должен это делать эксплицитно. Систематическая теология напрямую и определенно соотносена с церковной историей. С этой точки зрения существует реальное различие между католической и протестантской позициями, и ни один систематический теолог не может отмахнуться от того решения, которое ему предстоит по этому поводу принять. Это решение легко принимать тем, кто связан авторитетом римско-католической церкви. Легко принять его и тем, кто верит в то, что протестантизм равнозначен радикальному библицизму и что этот радикальный библицизм является возможной теоретической позицией. Однако большинство теологов не католических церквей не желают делать этого выбора. Для них очевидно, что радикально-библицистическая позиция — это позиция самообмана. Никому не по силам одним махом

преодолеть всю двухтысячелетнюю церковную историю и стать современником авторов Нового Завета (разве что в духовном смысле принятия Иисуса как Христа). Всякий, кто соприкасается с библейским текстом, в своем религиозном понимании его руководствуется тем пониманием, которое складывалось на протяжении всех предшествующих поколений. Даже и деятели Реформации зависели от той самой римско-католической традиции, против которой они протестовали. Они сталкивали одни элементы еkkлезиологической традиции с другими в надежде устранить те искажения, которые затронули всю традицию в целом, но они так и не “выскачили” (да и не могли “выскочить”) из своей традиции, чтобы очутиться в той ситуации, которая была ситуацией Матфея и Павла. Реформаторы эту ситуацию осознавали. Осознавали ее еще и ортодоксальные систематизаторы их учения. А вот как прежние, так и настоящие представители евангелистического библицизма этого уже не осознавали, создав такую “библейскую” теологию, которая на деле зависит от определенных догматических процессов постреформаторской эпохи. При помощи исторических исследований можно легко продемонстрировать разницу между догматическими учениями большинства американских евангелистических церквей и изначальным смыслом библейских текстов. Церковную историю обойти невозможно, а если так, то как религия, так и наука ставят нас перед необходимостью честно и четко указать на связь между систематической теологией и еkkлезиологической традицией.

Для большинства не католических теологов неприемлемо и подчинение систематической теологии решениям соборов и пап. Римско-католическая догматика пользуется лишь теми вероучительными традициями, которые обрели законную силу (*defide*) в качестве реальных источников систематической теологии. Тем самым догматически предполагается (с последующей проверкой или без оной), что те учения, действительность которых гарантирована каноническим правом, сущностно согласуются с библейской Вестью. Задача систематического теолога — дать точную и вместе с тем полемическую интерпретацию постулатов *defide*. В этом-то и заключена причина догматической бесплодности римско-католической теологии в противовес как творческой силе ее литургии и этики, так и той огромной учености, которая была накоплена в сферах церковной истории, оставшихся свободными от догматических запретов. Для вселенского характера систематической теологии необычайно важно и то, что греко-православные богословы, хотя они и признают авторитет традиции, отказываются легализовать традицию папского авторитета. Это дает греко-православным богословам такие творческие возможности, которых лишены теологи католические. Протестантская теология во имя протестантского принципа (см. часть V, разд. II) протестует против отождествления нашей предельной заботы с каким-либо из созданий церкви, включая даже и библейские писания в той мере, в какой их свидетельство о том, что реально является предельной заботой, является еще и обусловленным выражением их собственной духовности. А если так, то протестантская теология способна использовать все данные церковной истории. Для интерпретации библейской Вести она может прибегать и к греко-православным, и римско-католическим, и к немецким, и к современным понятиям; она может пользоваться и теми решениями сектан-

тов, которые принимались в качестве протеста против официальной теологии, но это не связывает ее ни с одним из этих понятий и решений.

Особая проблема возникает в связи с тем, что актуально никому не по силам все эти данные осмыслить, поскольку принадлежность к той или иной деноминационной структуре действует в качестве осознанного или бессознательного принципа отбора. Это неизбежно, но это имеет и созидательную сторону. Тот экклезиологический и теологический климат, в котором воспитывался теолог (или в пользу которого он сделал потом свой личный выбор), порождает понимание через ощущение родственности. Без такого ощущения родственности невозможно экзистенциальное использование церковно-исторических данных. В конкретной жизни своей деноминации, в ее литургике и песнопениях, в ее проповедях и таинствах систематический теолог находит то, что заботит его предельно, то есть Новое Бытие во Иисусе как во Христе. А если так, то деноминационная традиция является для систематического теолога важнейшим источником даже и в том случае, если он будет использовать ее в экуменическом духе.

Библия как источник становится доступной для систематического теолога посредством критической библейской теологии, сосредоточенной на предельной заботе. Аналогично этому и церковная история становится для систематического теолога доступной посредством историко-критической истории христианской мысли, сосредоточенной на предельной заботе (раньше она именовалась “историей догмата”). Традиционный термин “догматика” подразумевает ту заботу, которую более современный термин не выражает. “История христианской мысли” может представлять собой и отстраненное описание тех идей, которые вырабатывались мыслителями-теологами на протяжении веков. Некоторые критические исследования по истории христианской мысли носят на себе следы именно такого подхода. Исторический теолог должен показать, что во все времена христианское мышление имело дело с вопросами предельной заботы и что именно потому оно и само является предметом предельной заботы. Систематической теологии потребна такая история христианской мысли, которая была бы написана с радикально-критической точки зрения, но в то же время была бы проникнута экзистенциальной заботой.

Более существенным по сравнению с вышеупомянутыми источником систематической теологии являются те данные, которые предлагаются историями религии и культуры. Их влияние на систематического теолога сказывается прежде всего и в том языке, которым он пользуется, и в том культурном воспитании, которое он получил. На формирование его духовной жизни влияет его личностная и социальная встреча с реальностью. Это находит свое выражение в языке, в поэзии, в философии, в религии и т.д. той культурной традиции, в которой теолог воспитывался и из которой он в каждый момент своей жизни черпает определенное содержание - как для своих теологических исследований, так и для всего прочего. Помимо этого неизбежного и непосредственного контакта с собственной культурой и религией систематический теолог связан с ними напрямую и многообразно. Он намеренно пользуется культурой и религией как средствами выражения; он обращается к ним для подтверждения

собственных постулатов; он борется с ними как с противоречащими христианской Вести и, самое главное, он формулирует имплицитно содержащиеся в них те экзистенциальные вопросы, ответом на которые предполагает стать его теология.

Это непрерывное и никогда не прекращающееся использование содержания культуры и религии в качестве источника систематической теологии порождает следующий вопрос: “Каким образом это содержание стало доступным для использования параллельно тому методу, которым библейский теолог делает доступными данные библеистики, а историк христианской мысли — данные вероучения?” На этот вопрос не существует определенного ответа потому, что ни теологическая история религии, ни теологическая история культуры не получили теоретического осмысления и не были применены на практике.

Теологическая история религии должна была бы давать теологическую интерпретацию тех данных, которые возникли в результате исследования и анализа дореligиозной и религиозной жизни человечества. Она должна была бы разработать мотивы и типы проявлений религиозности, показав, каким образом они вытекают из самой природы религиозной заботы и, следовательно, по необходимости дают о себе знать в любой религии, включая и христианство в той мере, в какой оно является религией. Теологическая история религии должна была бы указать и на демонические искажения и новые тенденции в мировых религиях, указав на предлагаемое христианством решение и подготовив путь для приятия христианской Вести приверженцами нехристианских религий. Кое-кто мог бы сказать, что теологическая история религии должна была бы развиваться в свете того миссионерского принципа, согласно которому Новое Бытие во Иисусе как во Христе является ответом на вопрос, имплицитно и эксплицитно задаваемый религиями человечества. Некоторые из тех данных, которые мы позаимствовали из теологической истории религии, присутствуют и в настоящей теологической системе.

Теологическая история культуры не может существовать в виде непрерывной исторической летописи (это же относится и к теологической истории религии). Она может быть лишь тем, что я бы называл “теологией культуры”, которая представляет собой попытку дать анализ теологии, стоящей за всеми выражениями культуры, — попытку обнаружить предельную заботу в основании философии, политической системы, художественного стиля или свода этических либо социальных принципов. Эта задача скорее аналитична, нежели синтетична, и скорее исторична, нежели систематична. Она представляет собой подготовку к работе систематического теолога. В настоящее время теология культуры постоянно формируется как нетеологами, так и (хотя и менее энергично) теологами. Она стала важной частью многих критических исследований современной ситуации в мире, культурного упадка Запада и достижений в отдельных отраслях. Теологический анализ неразрывно связан с историей современной мысли, искусства, науки, общественных движений (в Германии это называется *Geistesgeschichte*, то есть “история духовной жизни”). Однако теологи могли бы выполнить эту задачу куда организованней. Под названием “теологии культуры” эту дисциплину можно было бы преподавать во всех теологических учебных заведениях (в виде,

например, теологической истории философии, искусства и т.д.). Относительно же метода такого теологического анализа культуры можно сказать следующее. Ключом к теологическому пониманию творения культуры является его стиль. Слово “стиль” заимствовано из сферы искусства, но оно применимо ко всем сферам культуры. Существует стиль мышления, стиль политики, стиль общественной жизни и т.д. Стиль эпохи выражает себя в культурных формах, в выборе объектов культуры, в позиции, которую занимает та или иная творческая личность, в присущих этой эпохе установлениях и обычаях. Умение “читать стили” является в той же мере искусством, как и наукой, и требует той религиозной интуиции, основой которой является предельная забота. Только тогда можно проникнуть в глубины стиля — на тот его уровень, где предельная забота осуществляет себя как движущая сила. Именно это и требуется от теологического историка культуры, который, осуществляя эту функцию, открывает для систематического теологии источник творчества.

Представленный обзористочников систематической теологии показал нам их практически неисчерпаемое богатство. Это и Библия, и история церкви, и история религии и культуры. Далее было показано, что это необозримое богатство источников неоднородно, и они отличаются друг от друга той степенью важности, которая соответствует более или менее опосредованному отношению к тому центральному событию, на котором основана христианская вера, то есть к появлению Нового Бытия во Иисусе как во Христе. Однако при этом мы и не задавали двух решающих вопросов, и не давали на них ответов — вопроса о том проводнике, посредством которого эти данные воспринимаются систематическим теологом, и вопроса о той норме, которой ему нужно руководствоваться для оценки этих источников.

9. Опыт и систематическая теология

Источники систематической теологии могут стать таковыми только для того, кто в них соучаствует, то есть через опыт. Именно опыт и является тем проводником, посредством которого источники начинают “говорить” с нами и посредством которого мы можем их воспринимать. А если так, то вопрос об опыте становился центральным всегда, когда речь заходила о природе и методе теологии. Теологи ранней францисканской школы прекрасно осознавали то, что называется теперь “экзистенциальным” отношением к истине. Для них теология была практическим знанием, основанном на соучастии познающего субъекта в духовных реалиях: человек должен осязать и вкушать (*haptus* — прикосновение и *gustus* — вкус) то, с чем он имеет дело. Александр из Гельса и Бонавентура были теологами строго “экспериментального” направления. Много труда они посвятили анализу природы специфически религиозного опыта как отличной от других формы опыта. В основе этих трудов лежал мистический августинианский принцип — принцип непосредственного осознания само-бытия, которое в то же время является и “само-истиной” (*esse ipsum - verum ipsum*). И хотя возобладало возглавляемое Фомой Аквинским и Дунсом Скотом то доминирующее теологическое направление,

которое мистическую непосредственность ранних францисканцев заменило аналитической отстраненностью, однако августинианско-францисканская традиция никогда не утрачивала своей силы. Принцип опытного познания был сохранен и действовавшими накануне и в период Реформации сектантскими движениями, во многом зависевшими от энтузиазма францисканских радикалов. Такой евангелический энтузиаст, как Томас Мюнцер, обладал почти всеми характерными чертами того, что мы называем теперь “экзистенциальным опытом”, включая и элементы тревоги и отчаяния, опыт “пограничных ситуаций” и опыт “бессмысленности”. Но, с другой стороны, он обладал и экстатическим опытом Духовной силы, которая и подталкивала его к практическим решениям в личной и общественной жизни, и им руководила. Хотя победа еkkлeзиологического, или библейского, авторитета во всех континентальных церквях и подъем классической ортодоксии и подавили принцип опыта, но искоренить его они не могли никогда. Принцип опыта во всей своей силе был возрожден в континентальном пиетизме, в англо-американском индипендентстве, в методизме и в евангелизме. В этих своих формах он пережил эпоху Просвещения и нашел классическое теологическое выражение в теологическом методе Шлейермахера.

Ни одна современная теология не может избежать обсуждения опытного метода Шлейермахера (независимо от того, будет ли этот метод приниматься или отвергаться). Одной из причин настораживающих неудач неоортодоксальной теологии было полное неприятие ею метода Шлейермахера, что и привело к отрицанию достижений теологической мысли на протяжении двух последних столетий (одного столетия до Шлейермахера и одного - после). Ключевой вопрос современной теологии состоит в том, оправдано ли подобное отрицание (а если да, то до какой степени). Конечно, его нельзя было бы оправдать, если бы оно основывалось лишь на ошибочной интерпретации Шлейермахера. Однако суждения неоортодоксов имеют под собой нечто большее. Психологическая интерпретация знаменитого Шлейермахерова определения религии ошибочна и даже нечестна, хотя ее можно было бы с легкостью избежать. Когда Шлейермахер определяет религию как “чувство абсолютной зависимости”, то под словом “чувство” он понимает непосредственное осознание чего-то безусловного в смысле августинианско-францисканской традиции. Эту традицию в ее религиозном аспекте он воспринял через полученное у “моравских братьев” воспитание, а в ее философском аспекте — через Спинозу и Шеллинга. Согласно этой традиции, “чувство” соотносилось не с психологической функцией, а с осознанием того, что трансцендентно интеллекту и воле, субъекту и объекту. Та “зависимость”, о которой в своем определении говорил Шлейермахер, на христианском уровне была “телеологической” зависимостью — той зависимостью нравственного порядка, которая включает в себя свободу и исключает пантеистическую и детерминистскую интерпретацию опыта безусловного. Шлейермахерово “чувство абсолютной зависимости” было скорее ближе к тому, что в настоящей системе названо “предельной заботой об основании и смысле нашего бытия”. Понимаемое именно так, это понятие становится недоступным для той критики, объектом которой оно обычно является.

Но, с другой стороны, критике должен быть подвергнут и тот метод, который использовал Шлейермахер в его *Glaubenslehre* (“Христианская вера”). Все содержание христианской веры он пытался вывести из того, что он назвал “религиозным сознанием” христианина. Аналогичным образом и его последователи (а особенно представители лютеранской эрлангенской школы, куда входили теологи Гофман и Франк) пытались создать целостную теологическую систему, содержание которой выводилось из опыта возрожденного христианина. Это оказалось иллюзией, что было отчетливо продемонстрировано системой Франка. Событие, на котором основано христианство (Франк назвал его “Иисус из Назарета”), не выводится из опыта; оно дано в истории. Опыт является не источником, из которого берется содержание систематической теологии, но тем проводником, посредством которого оно экзистенциально воспринимается.

Другая форма опытной теологии, не уязвимой для подобной критики, выросла из евангелистической американской христианской традиции. От континентальной теологии опыта она отличается своим альянсом с философским эмпиризмом и прагматизмом, представляя собой попытку создать “эмпирическую теологию” на основе чистого опыта в русле философских эмпириков. Что же касается метода систематической теологии, то тут все зависит от того смысла, в котором употребляется термин “опыт”. Тщательный анализ современной философской и теологической полемики показывает, что употребляется он в трех смыслах: в онтологическом, в научном и в мистическом. Онтологический смысл понятия “опыт” является следствием философского позитивизма. В соответствии с этой теорией только позитивно данное является той единственной реальностью, о которой можно говорить осмысленно. А позитивно данное значит данное в опыте. Реальность тождественна опыту. Прагматизм Уильяма Джемса и отчасти Джона Дьюи выявляет тот философский мотив, который стоит за возвышением опыта до наивысшего онтологического уровня. Мотивом этим является отрицание раскола между онтологическим субъектом и онтологическими объектами, ибо, однажды возникнув, этот раскол уже не может быть преодолен; возможность познания не может быть объяснена, а единство жизни и ее процессов останется тайной. Динамический натурализм новейшей философии включает в себя и онтологическое понятие опыта, независимо от того, каким именно по своему акценту является этот натурализм — более реалистическим, более идеалистическим или более мистическим.

Если понимаемый в таком смысле опыт используется в качестве источника систематической теологии, то в теологической системе не может появиться ничего такого, что было бы трансцендентно опыту в целом. Божественное бытие в традиционном смысле из такой теологии исключается. Но поскольку, с другой стороны, опыт в целом не может быть предметом предельной заботы, то источником систематической теологии должен стать особый опыт или особое качество опыта в целом. Например, “процессы творения ценностей” (Уайтхед), “процессы единения” (Вимен), или “характер целостности” (Хокинг) могут быть названы особым религиозным опытом. И если это происходит, то можно получить представление о том, что представляет собой религиозный опыт. В противном случае никто бы и не распознал его в общем объеме опыта.

А это значит, что должен существовать и иной вид опыта, представляющий собой непосредственное соучастие в религиозной реальности и предшествующий всякому теологическому анализу реальности как целого. Именно такова актуальная ситуация. Те эмпирические теологи, которые пользуются онтологическим понятием опыта, свою теологию из этого опыта не выводят. Они выводят ее из их же соучастия в конкретной религиозной реальности, из их собственного религиозного опыта (если понимать опыт в мистическом смысле). А еще они пытаются обнаружить соответствующие элементы в совокупности опыта и ищут космологическое подтверждение их личностной религиозной жизни.

Такого рода эмпирическая теология, несмотря на присущий ее аргументации круговой характер, определенно способствовала развитию систематической теологии. Она продемонстрировала, что религиозные объекты не являются объектами среди других объектов, но представляют собой выражения тех или иных качеств или измерений нашего общего опыта. В этом пункте американская эмпирическая теология смыкается с континентальной феноменологической теологией (например, у Рудольфа Отто и Макса Шелера). Если вопрос “Что такое священное?” занимает людей больше, чем вопрос “Существует ли Бог?”, то это значит, что мы имеем дело с таким направлением мысли, в котором прагматизм и феноменология смыкаются.

Второе значение, в котором употребляется понятие “опыт”, производно от экспериментально подтвержденного опыта науки. Опыт (в этом смысле слова) составляет отчетливо выраженный мир. Такой опыт обозначает не данное как таковое, но то, что дано в его распознаваемой структуре. Этот опыт сочетает рациональные и перцептивные элементы и является результатом нескончаемого процесса экспериментирования и проверки. Некоторые эмпирические теологи пытались применить метод научного опыта к теологии, однако попытки эти не приводили и не могли привести к положительным результатам. Этому есть две причины. Во-первых, объект теологии (то есть наша предельная забота и ее конкретные выражения) не является объектом в рамках научного опыта в целом. Его не обнаружить ни посредством отстраненного наблюдения, ни посредством производных от такого наблюдения выводов. Он может быть обнаружен лишь в актах самоотдачи и соучастия. Во-вторых, он не может быть проверен научными методами верификации. Во время применения этих методов проверяющий субъект находится вне проверяемой ситуации, а если это отчасти невозможно (как это, например, имеет место в ядерной физике), то следствия этого факта включаются экспериментатором в расчеты. Объект теологии может быть верифицирован только через то соучастие, в котором производящий проверку теолог рискует собой в предельном смысле “быть или не быть”. И это испытание никогда не кончается (даже если этой проверке и посвящена вся жизнь). Элемент риска будет оставаться всегда, делая невозможной экспериментальную верификацию во времени и в пространстве.

Это подтверждено результатами научно-экспериментальной теологии. Если эпистемологический анализ опыта приводит к возникновению таких всеобъемлющих понятий, как “космическая личность” (Брайтмен), “космический разум” (Будин) или “творческий процесс” (Вимен), то эти

понятия и не научны, и не теологичны. Они не научны, но онтологичны. Ими не описывается сущее помимо других сущих; они указывают на качество самобытия. Это происходит не посредством научного эксперимента, но посредством того рассмотрения, в котором объединены научные и ненаучные элементы. С другой стороны, понятия эти нетеологичны. Разумеется, систематическая теология может и даже должна ими пользоваться. Но “космическая личность” и “творческий процесс” сами по себе предметами предельной заботы не являются. Они представляют собой лишь философские возможности экспериментального характера, но не религиозные необходимости. Они относятся к теории, а не к существованию. Если же они все-таки претендуют на религиозную значимость (а такова изначальная возможность любого онтологического понятия), то это ослабляет их научную функцию, и тогда их следует обсуждать в теологических терминах, считая их символическим выражением нашей предельной заботы. Научный опыт как таковой ни в коем случае не может служить основанием и источником систематической теологии.

Реальной проблемой опытной теологии является мистический опыт, или опыт соучастия. Это втайне подразумевается как онтологическим, так и научным понятием опыта. Без опыта соучастия ни опыт в целом, ни какой-либо определенный опыт не могут выявить ничего того, что имело бы отношение к нашей предельной заботе. Однако вопрос состоит в том, что именно выявляет опыт соучастия. Для деятелей Реформации опыт не был источником откровения. Божественный Дух, согласно Евангелию, сам о себе свидетельствует в нас. Никакие новые откровения Духом не даются. Ничто новое не опосредовано опытом действующей в нас Духовной силы. Но, с другой стороны, евангелический энтузиазм выводил из присутствия Духа новые откровения. Опыт человека, имеющего Дух, является источником религиозной истины, и, следовательно, систематической теологии. Буква Библии и учения церкви останутся всего лишь буквой и законом, если Дух не истолкует их индивидуальному христианину. Предельным источником теологии является опыт в качестве вдохновляющего присутствия Духа.

Энтузиасты периода Реформации не принимали в расчет те Духовные опыты, которые трансцендировали христианскую Весть. Даже и тогда, когда вслед за Иоахимом Флорским они надеялись на наступление “третьего периода” в истории откровения, периода Духа, они все-таки не описывали его в качестве постхристианского периода. Дух — это Дух Сына, царствующего в течение второго периода, и Дух Отца, царствующего в течение первого периода. Третий период представляет собой трансформацию второго, который, однако, не претерпевал никаких сущностных изменений. Шлейермахер еще придерживался этой позиции, однако представители новейшей опытной теологии от нее уже отошли. Встреча с великими нехристианскими религиями, эволюционность мышления и характерная для прагматического метода открытость всему новому привели к тому, что опыт стал не только главным источником систематической теологии, но и тем неиссякаемым источником, откуда можно постоянно черпать новые истины. Открытость новому опыту, даже если он и протекает за пределами христианского опыта, — такова теперь адекватная позиция теолога.

Он больше уже не привязан к тому кругу, центром которого является событие “Иисус как Христос“. Разумеется, в качестве теолога он по-прежнему действует внутри этого круга, хотя окружность его и растяжима, а центр может перемещаться. “Открытый опыт“ является источником систематической теологии.

Восстав против такой концепции, неоортодоксы отступили на позиции Реформации, а представители евангелического библицизма — на позиции сектантов Реформации. И те и другие не согласны с тем, что религиозный опыт, выходящий за пределы христианского круга, может быть источником систематической теологии, причем неоортодоксы не согласны с тем, что этот опыт вообще может стать источником систематической теологии.

Если считать опыт тем проводником, посредством которого воспринимаются объективные источники, то это не дает теологу полагаться на возможный постхристианский опыт. Но это приводит и к отрицанию опыта как теологического источника. И, наконец, это подрывает доверие к тем опытам, которые, хотя и оставаясь внутри христианского круга, добавляют некоторые новые данные другим источникам. Христианская теология основана на том уникальном событии, которое именуется Иисусом Христом и которое, несмотря на присущую ему бесконечность смысла, остается этим событием и в качестве такового - критерием всякого религиозного опыта. Это событие дается в опыте, а не выводится из него. Следовательно, опыт воспринимает, а не созидает. Его созидательная сила сводится к преобразованию того, что ему дано. Однако преобразование это совершается непреднамеренно. Акт восприятия направлен на то, чтобы воспринимать и только воспринимать. Если преобразование совершается преднамеренно, то и восприятие оборачивается фальсификацией. Систематический теолог связан с христианской Вестью, которую он должен выводить из иных источников помимо его собственного опыта, соответствующего критерию нормы (см. следующий раздел). Это исключает всякую преднамеренную субъективность, но зато придает субъективности теолога такое же влияние, какое проводник оказывает на то, что им опосредуется. Проводник придает представляемому особый колорит и детерминирует интерпретацию того, что он воспринимает. В этой процедуре следует избегать двух крайностей: с одной стороны, влияние проводника (то есть опыта теолога) не должно быть столь малым, чтобы результатом стало не преобразование, а всего лишь повторение. Но, с другой стороны, оно не должно быть и столь значительным, чтобы результатом стало новое творение, а не преобразование. Если первая крайность преобладала в иные из прежних периодов истории христианской мысли, то вторая более характерна для нашего времени. Предельной причиной этого изменения стало изменение теологического учения о человеке. Религиозный опыт человека может стать независимым источником систематической теологии только в том случае, если человек обретет единство с источником всякого религиозного опыта, то есть с Духовной силой в нем. Только в том случае, если его собственный дух и божественный Дух в нем станут одним целым, его опыт и сможет обрести характер откровения. Это единство имплицитно присуще современному учению о человеке. Однако, как реалистично подчеркивали деятели Реформации в их

полемике с “энтузиастами“, единство это не является фактом. Даже и святой должен прислушиваться к тому, что божественный Дух говорит его духу, поскольку и святой грешен. И через него тоже может произойти откровение, как происходило оно через пророков и апостолов. Однако откровение идет от него и к нему, но от него не исходит. Подлинное понимание человеческой ситуации разрушает всякую геологию, которая делает опыт независимым источником вместо того, чтобы считать его зависимым проводником систематической теологии.

10. Норма систематической теологии

Пока мы обсуждали вопрос об источниках и проводнике систематической теологии, оставался без ответа первостепенной важности вопрос — вопрос о том критерии, которому должны соответствовать как источники теологии, так и опосредующий опыт. Необходимость такого критерия очевидна ввиду как разнообразия и обширности материала, так и неопределенности опосредующей функции опыта. Источники и проводник могут дать начало теологической системе только в том случае, если их использование определено нормой.

Вопрос о норме христианского учения возник в истории церкви очень рано, и на него был дан как материальный, так и формальный ответ. Если говорить о материальной стороне, то церковь создала тот символ веры, который вместе с крещальной формулой исповедания Иисуса Христом (а это средоточие Символа веры) должен был содержать в себе и вероучительную норму. Если же говорить о формальной стороне, то церковь установила иерархию авторитетов (епископы, соборы, Папа), которым полагалось охранять норму от еретических искажений. Во вселенских церквях (римской, греческой, англиканской) формальная сторона стала преобладать настолько, что потребность в материальной норме попросту отпала. А потому христианским учением считается то, которое провозгласила таковой церковь посредством ее официальных авторитетов. Именно поэтому организующий принцип отсутствует даже и в превосходно (но в иных аспектах) организованных схоластических системах. Именно поэтому традиция в конце концов была отождествлена с решениями пап (Тридентский собор). Именно поэтому Библия оказала столь незначительное влияние на последующее развитие догматики греческой и римской церквей.

Вопрос о норме вновь стал в протестантизме ключевым тогда, когда церковные авторитеты утратили свое положение. Формальная и материальная нормы устанавливались не через преднамеренный выбор, но, как это бывало и в первохристианские времена, исходя из потребностей ситуации. Лютер прорвался через римско-католическую систему силой той материальной нормы, которую вслед за Павлом он назвал “оправданием верой“, а также благодаря авторитету евангельской (и, особенно, Павловой) Вести. “Оправдание верой“ и Библия в их взаимозависимости стали нормами лютеранской Реформации. В кальвинизме же оправдание все больше и больше заменялось предопределением, а взаимозависимость материальной и формальной норм все ослаблялась более буквалистским пониманием

библейского авторитета. Однако и сама проблема, и способ ее разрешения оставались теми же.

Если посмотреть на церковную историю в целом с точки зрения выдвинутого реформаторами эксплицитного постулата о материальной норме, то аналогичные имплицитные нормы мы обнаружим во всех эпохах церковной истории. Если нормой ранней греческой церкви было избавление конечного человека от смерти и греха через воплощение бессмертной жизни и вечной истины, то для римской церкви нормой было спасение от вины и распада через актуальное и сакраментальное жертвоприношение Богочеловека. Для протестантизма Нового времени нормой был образ “синоптического” Иисуса, представляющего личностный и общественный идеал человеческого существования, а для современного протестантизма ей была пророческая весть о Царстве Божием в Ветхом и Новом Заветах. Эти символы были неосознанными или осознанными критериями того способа, которым систематическая теология обращалась со своими источниками и судила об опосредующем опыте теолога.

Развитие этих норм представляет собой исторический процесс, который, несмотря на наличие множества сознательных решений, был в целом все-таки неосознанным. Он происходит во встрече и через встречу церкви с христианской Вестью. В каждом поколении встреча эта происходит по-разному, а в последующие периоды церковной истории различия становятся очевидными. Так и происходит становление нормы. Происходит это непреднамеренно, и ее возникновение является не результатом теологической рефлексии, но Духовной жизни церкви, коль скоро церковь — это “дом” систематической теологии: здесь и только здесь источники и нормы теологии существуют актуально. Здесь и только здесь опыт может стать проводником систематической теологии. Даже и тот, кто читает Библию в одиночестве, ни в коей мере не отделен от церкви. Он воспринимает ту Библию, которая собиралась и сохранялась церковью на протяжении столетий; он воспринимает ее через деятельность церкви или некоторых ее членов; он воспринимает ее в том виде, в каком она была интерпретирована церковью даже и в том случае, если интерпретация эта пришла к нему просто в качестве принятого перевода на его родной язык. Опыт систематического теолога формируется теми источниками, которые через него опосредованы. А самым конкретным и ближайшим из этих формирующих источников являются как та церковь, к которой принадлежит теолог, так и ее коллективный опыт. Таково его “рабочее место” как систематического теолога. Таковым оно, конечно, остается даже и в том случае, если он будет жить и действовать вопреки церкви, против нее протестуя. Протест — это тоже форма общения.

Норма, которую в настоящей системе мы принимаем в качестве критерия, может быть определена лишь с оговорками. Чтобы стать подлинной нормой, она должна быть не частным мнением теолога, но выражением встречи церкви с христианской Вестью. Пока трудно сказать, произошло ли это в данном случае.

Норма систематической теологии не тождественна тому “критическому принципу всякой теологии”, который является отрицательным и охранительным, тогда как норма должна быть положительной и конст-

руктивной. Критический принцип абстрактен, а норма должна быть конкретной. Критический принцип был сформулирован под давлением апологетической ситуации — ради предотвращения взаимного вмешательства теологии и других форм знания. Норма же должна быть сформулирована под давлением догматической ситуации современного протестантизма, для которого характерны отсутствие формального авторитета и поиск материального принципа.

Те нормы систематической теологии, которые оказывались действенными в церковной истории, в содержательном плане друг друга не исключают, исключая друг друга лишь в акцентах. Норма, о которой будет говориться ниже, своими акцентами отлична и от той нормы, которая была установлена Реформацией, и от нормы современной либеральной теологии, хотя и она тоже претендует на то, что сохраняет ту же сущность и выражает ее в той форме, которая более адекватна как современной ситуации, так и библейскому источнику.

Не будет преувеличением сказать, что современный человек воспринимает нынешнюю ситуацию как ситуацию распада, вражды, саморазрушения, бессмысленности и всеобъемлющего отчаяния. Этот опыт выражен в искусстве и в литературе, воплощен в понятиях философии экзистенциализма, актуализирован в разного рода политических расколах и проанализирован в психологии бессознательного. Этот же опыт дал теологии новое понимание демонически-трагических структур личностной и общественной жизни. Порождаемый этим опытом вопрос уже не является, как во времена Реформации, вопросом о милосердном Боге и о прощении грехов. Не является он, как в ранней греческой церкви, и вопросом о конечности, о смерти и о грехе. Не является он и вопросом о личной религиозной жизни или о христианизации культуры и общества. Это вопрос о той реальности, в которой преодолевается самоотчуждение нашего существования, — о реальности примирения и воссоединения, о реальности творчества, осмысленности и надежды. Мы назовем такую реальность “Новым Бытием” — термином, предпосылки и импликации которого могут быть объяснены только исходя из системы в целом. Он основан на том, что Павел назвал “новым творением”, имея в виду его силу преодолевать демонические расколы того “прежнего”, что было в душе, в обществе и во Вселенной. Если христианскую Весть понимают как весть о “Новом Бытии”, то тем самым дают ответ на вопрос, подразумеваемый как нашей нынешней ситуацией, так и всякой человеческой ситуацией.

Однако ответ этот недостаточен, поскольку он непосредственно приводит к следующему вопросу: “Где же проявляет себя это Новое Бытие?” Систематическая теология отвечает на этот вопрос так: “Во Иисусе Христе”. Ответ это также содержит в себе те предпосылки и импликации, исследование которых и является главной целью системы в целом. Здесь можно сказать только одно — то, что эта формула вобрала в себя раннехристианскую крещальную формулу исповедания Иисуса Христом. Тот, кто является Христом, — это тот, кто несет с собой новый зон, новую реальность. Это — тот человек по имени Иисус, который в парадоксальном утверждении был назван Христом. Если бы не этот парадокс, то Новое Бытие было бы идеалом, а не реальностью, и, следовательно, так и не стало бы

ответом на вопрос, подразумеваемый нашей человеческой ситуацией.

Той материальной нормой систематической теологии, которой мы пользуемся в настоящей системе и которую мы считаем наиболее адекватной современной апологетической ситуации, является “Новое Бытие во Иисусе как во Христе“. Если соединить эту норму с критическим принципом всякой теологии, то можно сказать, что материальной нормой сегодняшней систематической теологии является Новое Бытие во Иисусе в качестве нашей предельной заботы. Эта норма и является критерием для пользования всеми источниками систематической теологии.

Самый важный вопрос — это вопрос о том, каким образом эта норма соотнесена с базовым источником, с Библией. Если саму по себе Библию назвать нормой систематической теологии, то тем самым не будет сказано ничего конкретного, поскольку Библия представляет собой сумму религиозных текстов, которые писались, собирались и издавались в течение многих столетий. Лютер осознавал эту ситуацию таким образом, что это поставило его выше большинства протестантских теологов. Он предложил такую материальную норму, в соответствии с которой можно было бы толковать и оценивать библейские тексты. Нормой этой стала Весть Христова, или “оправдание верой“. В свете именно этой нормы он истолковал и оценил все библейские книги. Их нормативная ценность тождественна той степени, в которой они эту норму выражают, хотя, с другой стороны, сама эта норма от них производна. Библия может быть названа нормой систематической теологии только потому, что норма производна от Библии. Но производится она от Библии лишь во встрече церкви с библейской Вестью. Норма, выводимая из Библии, в то же время является и критерием использования Библии систематической теологией. Практически такой и была всегда позиция теологии. Ветхий Завет никогда не был непосредственно нормативным. Его мерили Новым Заветом, а влияние различных частей Нового Завета никогда не было одинаковым. Влияние Павла практически сошло на нет в после-апостольский период. Его место занял Иоанн. Чем в большей степени Евангелие понималось как “новый закон“, тем большее значение обретали вселенские послания и соответствующие им синоптические эпизоды. Однако влияние Павла возвращалось вновь и вновь, причем его учение воспринималось или в консервативном духе (как у Августина), или в духе революционном (как у деятелей Реформации). Для протестантизма Нового времени характерно преобладание синоптических Евангелий над посланиями Павла и Иоанна; в наше время Ветхий Завет в его профетической интерпретации затмил даже и Новый Завет. Библия как таковая никогда не была нормой систематической теологии. Нормой был принцип, выводимый из Библии во встрече между Библией и церковью.

Таким образом мы и получаем точку зрения на вопрос о каноничности библейских книг. Церковь завершила создание канона довольно поздно, и между христианскими церквами не существует согласия относительно числа книг, принадлежащих к библейскому канону. Если римская церковь приняла, а протестантские церкви отвергли апокрифические писания Ветхого Завета в качестве канонических книг, то в обоих случаях основой для этого послужили соответствующие нормы систематической

теологии. Лютер даже хотел исключить и другие тексты помимо апокрифов. На примере этой ситуации очевидно, что составу библейского канона присущ элемент неопределенности. Этим неоспоримо подтверждается различие, существующее между теологической нормой и Библией как тем базовым источником, от которого производна норма. Норма определяет каноничность книг, помещая некоторые из них в пограничную область (в ранней церкви это *antilegomena*). Именно Дух создал канон, и, подобно всем Духовным творениям, канон не может быть юридически и определенно зафиксирован. Частичная открытость канона является гарантией Духовности христианской церкви.

Отношение между Библией как базовым источником систематической теологии и выводимой из нее нормой предполагает новый подход к вопросу о нормативном характере церковной истории. Надо найти такой путь, который пролегал бы между римско-католическим обыкновением делать церковные постановления не только источником, но и актуальной нормой систематической теологии и, с другой стороны, между радикально-протестантским обыкновением лишать церковную историю не только ее нормативного характера, но даже и ее функции как источника (последнее уже обсуждалось). Нормативный характер церковной истории имплицитно заключен в том факте, что норма, хотя она и выводится из Библии, возникает во встрече церкви и библейской Вести. Подразумевается, что каждый период церковной истории, сознают это люди или нет, посредством его особой ситуации способствует установлению теологической нормы. Однако помимо этого церковные решения непосредственно нормативного характера не имеют. Систематический теолог не может обосновывать действительность используемой им нормы ссылками на отцов церкви, на соборы, на символы веры и т.д. Возможность того, что все эти авторитеты заблуждались, должна отстаиваться протестантской теологией столь же радикально, как Рим отстаивает противоположное посредством своего учения о папской непогрешимости. Опосредованно нормативный характер церковных постановлений состоит в их функции сигнальных знаков, указывающих на те опасности для христианской Вести, которые однажды уже были преодолены с помощью подобных постановлений. Содержа в себе чрезвычайно серьезные предостережения, они предлагают теологу конструктивную помощь, хотя авторитарно и не определяют направление его работы. Он применяет свою норму к данным церковной истории независимо от того, кем именно была утверждена эта норма — более или менее значительными авторитетами.

Еще более опосредованным является то влияние, которое на формирование нормы систематической теологии оказывает история религии и культуры. Влияние религии и культуры на норму систематической теологии заметно лишь постольку, поскольку встреча церкви с библейской Вестью отчасти обусловлена той религиозной и культурной ситуацией, в которой живет церковь. Нет причины отрицать или отвергать такого рода влияние. Систематическая теология сама по себе Вестью не является, и, коль скоро сама Весть находится вне нашей досягаемости и никогда нам не принадлежит (хотя сама она может нас настигнуть и нами завладеть), ее теологическая интерпретация является актом церкви и индивидов в

ней. А если так, то она религиозно и культурно обусловлена, и даже ее норма и критерий не могут претендовать на независимость от экзистенциальной ситуации человека. Попытки библицистов и ортодоксов создать “безусловную” теологию противоречат тому выверенному и неперемennomu первому принципу неоортодоксального движения, что “Бог на небе, а человек на земле”, который верен даже в том случае, если человек этот — систематический теолог. Ситуация “человек на земле” предполагает не только личные недостатки, но еще и то, что человек исторически обусловлен. Попытка теологов-неортодоксов не замечать этой приметы конечности является симптомом той религиозной самонадеянности, против которой те же самые теологи и борются.

Поскольку норма систематической теологии является результатом встречи церкви с библейской Вестью, ее можно назвать продуктом коллективного опыта церкви. Однако такое выражение опасно амбивалентно. Его можно понять в таком смысле, что коллективный опыт создает содержание нормы, хотя содержанием нормы является библейская Весть. И коллективный, и индивидуальный опыт является тем проводником, посредством которого Весть воспринимается, получает определенную окраску и интерпретируется. Норма создается в проводнике опыта. Но в то же время она является и критерием любого опыта. Норма судит того проводника, в котором она создается, — она судит слабость, прерывность и искаженность всякого религиозного опыта, хотя только через это непрочное посредство норма и может войти в существование.

11. Рациональный характер систематической теологии

Вопросы об источнике, проводнике и норме систематической теологии соотнесены с ее конкретно-историческим основанием. Однако систематическая теология не является исторической дисциплиной (как это ошибочно полагал Шлейермахер¹⁴); это — конструктивная задача. Она не рассказывает нам о том, как воспринимали люди христианскую Весть в прошлом; скорее она пытается дать нам такую интерпретацию христианской Вести, которая соотносилась бы с нынешней ситуацией. В связи с этим встает следующий вопрос: “В какой мере систематической теологии присущ рациональный характер?” Конечно, разум должен конструктивно использоваться для построения теологической системы. И тем не менее существовало и все еще существует множество сомнений и разногласий относительно роли разума в систематической теологии.

Первая проблема состоит в том, чтобы дать адекватное современному контексту определение понятию “рациональный”. Пытаясь дать такое определение, мы неизбежно вступим в пространную дискуссию о разуме и его разнообразных структурах и функциях (часть I, разд. I). Но коль скоро провести такого рода дискуссию в нашем введении невозможно, нам необходимо сформулировать следующие предварительные положения. Присущий вере своего рода когнитивный элемент качественно отличен от того познания, которое свойственно технической, научно-исследовательской работе теолога. Этот элемент обладает всецело экзистенциальным, самоопределяющим и самоподчиняющим характером. Этот когнитивный

элемент присущ вере даже и самого неразвитого в интеллектуальном отношении человека. Всякий, кто сопричастен Новому Бытию, сопричастен и его истине. Кроме того, предполагается, что теолог должен не только участвовать в Новом Бытии, но и выражать его истину методологически. То, с помощью чего мы воспринимаем содержание веры, можно назвать “самотрансцендирующим“, или экстатическим, разумом, тогда как средство, которым пользуется ученый-теолог, можно назвать “техническим“ или формальным разумом. В обоих случаях разум не является источником теологии. Он не создает ее содержания. Экстатический разум — это разум, охваченный предельной заботой: предельная забота захватывает, переполняет и потрясает разум. Разум не создает объект предельной заботы посредством логических операций, как это ошибочно пытались сделать теологи посредством своих “аргументов в пользу существования Бога“. Содержание веры завладевает разумом, а не создается “техническим“ или формальным разумом теолога, как мы уже показали это в рассуждении о его источниках и его проводнике.

Однако ситуация не столь проста, какой она могла бы быть, если бы акт восприятия был чисто формальным актом, никак не влияющим на то, что воспринимается. Нет, это вовсе не тот случай. Содержание и форма, отдающее и воспринимающее соотносятся между собой куда диалектичнее, чем это может быть выражено словами. Здесь-то и возникает трудность, которая была выявлена еще тогда, когда мы давали определение теологической нормы. Выработка этого определения является делом личностного и общественного религиозного опыта и в то же время делом методологического суждения теолога. Теологическая норма одновременно и воспринимается экстатическим разумом, и вырабатывается разумом техническим. Традиционная и неоортодоксальная теологии в этом пункте друг с другом не расходятся. Амбивалентности не избежать до тех пор, пока мы имеем дело с теологией. Это и является одним из тех факторов, которые делают теологию “сомнительным“ предприятием. Проблема может быть разрешена только в том случае, если формальный разум человека будет находиться в полной гармонии с его экстатическим разумом и если человек будет жить в полной теонии, то есть в полноте Царства Божия. Одна из тех базовых истин, о которых должна свидетельствовать теология, заключается в том, что и сама теология, как и всякий вид человеческой деятельности, не свободна от противоречий экзистенциальной ситуации человека.

И хотя проблема рационального характера систематической теологии не может быть разрешена окончательно, все-таки стоит сформулировать некоторые определяющие принципы.

Первым принципом, определяющим рациональный характер систематической теологии, является принцип семантический. Существуют слова, которые употребляются и в философском, и в научном, и в разговорном языке. Если их использует теолог, то зачастую он предполагает, что их содержание выявляет ту область дискурса, к которой принадлежит тот или иной термин. Но происходит так далеко не всегда. Существуют такие термины, которые в течение многих веков усваивались теологией, хотя в то же время они сохраняли и свое религиозное, философское или другое значение. В этой ситуации теолог должен применять рационально-

-семантический принцип. Достижением схоластики было то, что она стала семантической “расчетной палатой” как для теологии, так и для философии, меж тем как недостатком, а иногда и позором современной теологии является то, что ее понятия остаются непроясненными и амбивалентными. К этому, однако, можно добавить, что хаотическое состояние философской и научной терминологии делает эту ситуацию более или менее неизбежной.

Принцип семантической рациональности не следует смешивать с попыткой создания панматематического формализма. В сфере духовной жизни слова не могут быть сведены к математическим знакам, а предложения — к математическим уравнениям. Сила тех слов, которыми обозначаются духовные реальности, заключена в их коннотациях. Стоит эти коннотации устранить, как от них не останется ничего, кроме мертвых костей, лишенных смысла в какой бы то ни было области. В таких случаях логические позитивисты совершенно справедливо отвергают эти слова, за которыми ничего не стоит. Когда теология использует такой термин, как “Дух”, в нем присутствуют те коннотации, которые указывают на философские и психологические понятия духа, на то волшебное мировидение, где дыхание и дух тождественны, на мистико-аскетический опыт восприятия Духа в противоположность материи или плоти, на религиозный опыт божественной силы, овладевающей сознанием человека. Принцип семантической рациональности требует не того, чтобы эти коннотации были исключены, но того, чтобы главный акцент вырабатывался через его соотнесение с коннотациями. Таким образом, “Дух”, например, должен быть соотнесен с “духом” (со строчной буквы), причем примитивно-магический смысл необходимо исключить, а мистические коннотации следует обсуждать в соотношении с коннотациями персоналистскими и т.д.

Другим примером является термин “Новое Бытие”. “Бытию” присущи коннотации метафизического и логического характера; ему присущи и мистические импликации в том случае, когда это понятие соотносится с Богом как с самобытием. “Новое” в сочетании с “Бытием” имеет такие коннотации, как созидательность, возрождение, эсхатология. Эти элементы смысла присутствуют всегда, когда появляется такой термин, как “Новое Бытие”. Принцип семантической рациональности включает в себя требование того, чтобы все коннотации слова были бы сознательно соотнесены друг с другом и центрированы вокруг контролирующего смысла. Если употребляется слово “история”, то разные уровни научного смысла истории в этом случае гораздо очевиднее, чем в двух предыдущих примерах. Однако специфически-современное акцентирование истории как явления прогрессивного, специфически-проphetическое акцентирование Бога как действующего посредством истории и специфически-христианское акцентирование исторического характера откровения объединены со смыслами научными всегда, когда история рассматривается в теологическом контексте. Эти примеры убеждают в том огромном значении, которое имеет для систематического теолога принцип семантической рациональности. А еще они свидетельствуют о том, что принцип этот применять нелегко: трудность тут заключается в том, что всякий значимый теологический термин пронизывает сразу несколько

смысловых уровней, каждый из которых придает теологическому смыслу что-то свое.

Семантическая ситуация делает очевидным тот факт, что язык теолога не может быть священным языком или языком откровения. Теолог не может ограничиться библейской терминологией или языком классической теологии. Ему неизбежно приходится употреблять философские понятия даже и тогда, когда он пользуется лишь языком Библии. И уж тем более ему не избежать их, если он пользуется только словами из лексикона Реформации. Следовательно, теолог мог бы использовать философские или научные термины всякий раз, когда, по его мнению, они будут полезны для выполнения его задачи разъяснять содержание христианской веры. При этом он должен стремиться и к семантической ясности, и к экзистенциальной чистоте. Ему следует избегать как концептуальной амбивалентности, так и возможного искажения христианской Вести теми антихристианскими идеями, которые вторгаются под видом философских, научных или поэтических терминов.

Второй принцип, определяющий рациональный характер теологии, — это принцип логической рациональности. Прежде всего он относится к тем структурам, которые детерминируют всякий осмысленный дискурс и которые сформулированы в такой дисциплине, как логика. Теология в такой же степени зависит от формальной логики, как и всякая другая наука. И это положение должно сохраняться вопреки как философским, так и теологическим возражениям.

Философское возражение против того всеобъемлющего контроля, который осуществляет формальная логика, делалось во имя диалектического мышления. В диалектике “да” и “нет”, утверждение и отрицание требуют взаимного наличия. А вот в формальной логике они друг друга исключают. И тем не менее реального конфликта между диалектикой и формальной логикой не существует. Диалектика следует за движением мысли или движением реальности через “да” и “нет”, хотя и описывая это в логически правильных терминах. Одно и то же понятие всегда употребляется в одном и том же смысле, а если значение понятия изменяется, то диалектик логически правильно описывает ту внутреннюю необходимость, которая ведет к превращению старого в новое. Формальная логика не была нарушена, когда для описания тождества бытия и небытия Гегель демонстрировал абсолютную пустоту “чистого бытия” в рефлексивном мышлении. Формальная логика не была нарушена и тогда, когда в догмате Троицы божественная жизнь описывалась как троичность в составе единства. Учение о Троице отнюдь не утверждает того логического абсурда, согласно которому три — это один, а один — это три; нет, тут в диалектических терминах описывается внутреннее движение божественной жизни как вечное отделение от себя и возвращение к себе. От теологии не ждут того, чтобы она признавала бессмысленные словосочетания, то есть изначальные логические противоречия. Диалектическое мышление не находится в конфликте со структурой мышления, но оно преобразует ту статичную онтологию, которая стоит за логической системой Аристотеля и его последователей, делая ее онтологией динамической - в основном под влиянием тех волюнтаристских и исторических мотивов, которые коренятся в христианской интерпретации

существования. Эта перемена в онтологии открывает новые горизонты для тех, перед кем стоит логическая задача описания и интерпретации структуры мышления. В новой плоскости встает и вопрос об отношении структуры мышления к структуре бытия.

Теологическая диалектика не нарушает принципа логической рациональности. Это верно и в отношении тех парадоксальных постулатов, которые существуют в религии и теологии. Когда Павел указывает на свое собственное положение апостола и на положение всех христиан вообще, он описывает это при помощи череды парадоксов (II Послание к Коринфянам), вовсе не предполагая при этом сказать нечто алогичное. Нет, его цель — дать адекватное, удобопонимаемое, а потому и логичное выражение бесконечного множества напряженностей христианского существования. И когда Павел говорит о парадоксе оправдания грешника (в формулировке Лютера это *simul peccatores et justus*), и когда Иоанн говорит о Логосе, ставшем плотью (позже это было выражено в парадоксах символа веры Халкидонского собора), то ни тот, ни другой не стремились допускать логические противоречия. Им хотелось выразить убеждение в том, что божественное действие трансцендентно всем возможным человеческим ожиданиям и всем необходимым человеческим приготовлениям. Оно всему этому трансцендентно, но оно не разрушает конечный разум, поскольку Бог действует посредством Логоса, который является трансцендентным и трансцендирующим источником логосной структуры мышления и бытия. Бог не уничтожает выражений своего собственного Логоса. Термину “парадокс” следует дать тщательное определение, а языком парадоксов нужно пользоваться обдуманно. “Парадоксальный” — значит существующий “вопреки мнению”, то есть вопреки мнению конечного разума. Парадокс указывает на тот факт, что в действиях Бога конечный разум замещается, но не уничтожается. Парадоксом этот факт выражается в таких терминах, которые логически не противоречивы, хотя, как предполагается, они и указывают за пределы той сферы, к которой применим конечный разум. Об этом свидетельствует и то экстатическое состояние, в котором возникают все библейские и классические теологические парадоксы. Путаница начинается тогда, когда эти парадоксы низводятся до уровня подлинных логических противоречий и когда от людей требуют жертвовать разумом для того, чтобы принять эти бессмысленные словосочетания в качестве божественной мудрости. Однако христианство ни от кого не требует такого рода интеллектуальных “добрых дел” подобно тому, как не требует оно и никаких натужных “дел” практического аскетизма. В конечном счете в христианской Вести существует только один подлинный парадокс — явление того, что преодолевает существование в условиях существования. Воплощение, искупление, оправдание и т.д. имплицитно содержатся в этом парадоксальном событии. И вовсе не логическое противоречие делает его парадоксом, но тот факт, что оно трансцендентно всем человеческим ожиданиям и возможностям. Оно врывается в контекст опыта или реальности, но оно не может быть производным от них. Принять этот парадокс — это значит принять не абсурд, но состояние охваченности силой того, что врывается в наш опыт свыше. Парадокс в религии и теологии не находится в конфликте с принципом логической рациональности. Парадокс тоже логичен.

Третий принцип, которым определяется рациональный характер систематической теологии, — это принцип методологической рациональности. В соответствии с ним подразумевается, что теология следует методу, то есть определенному способу выводить и утверждать ее предположения. Характер этого метода зависит от многочисленных нерациональных факторов (см. гл. P5*), однако после того, как этот метод принимается, ему нужно следовать рационально и последовательно. Окончательным выражением последовательности применения методологической рациональности является теологическая система. Если название “Систематическая теология” хоть как-то оправдано, то систематическому теологу не следовало бы бояться системы. Функция систематической формы состоит в том, чтобы служить гарантией последовательности когнитивных утверждений во всех сферах методологического знания. В этом смысле иные из самых непримиримых противников системы оказываются более систематичными, если судить по всей совокупности их заявлений. Зачастую случается так, что именно критики систематической формы выражают особое нетерпение, когда обнаруживают непоследовательность в мышлении кого-то другого. Но, с другой стороны, нетрудно обнаружить провалы даже и самой выверенной системы, поскольку жизнь то и дело прорывает оболочку систематической формы. Можно сказать, что проверенный на опыте фрагмент жизни и мировидение всякой системы извлекаются из нее с конструктивной целью, чтобы заполнять ими те сферы, в которых нет ни жизни, ни мировидения. Можно утверждать и обратное: то, что в каждом фрагменте имплицитно присутствует еще не объясненная система. Внутренняя система Гегеля была построена на его же ранее разработанных фрагментарных положениях о диалектике жизни, включая диалектику религии и государства. “Полнокровность” его системы (равно как и ее неоценимые исторические последствия) коренилась именно в этой фрагментарности его мировидения, тогда как более поздние, уже чисто логические его построения очень скоро устарели. Многие фрагменты Ницше кажутся неизменно противоречивыми, хотя в каждом из них имплицитно присутствует та система, демоническая сила которой проявилась в XX столетии. Фрагмент — это имплицитная система, а система — это эксплицитный фрагмент.

Систематическую форму часто критиковали с трех точек зрения. Во-первых, на нее нападали те, кто не видел разницы между “системой” и “дедуктивной системой”. Примеры из истории науки, философии и теологии доказывают, что попытки применить дедуктивную систему где бы то ни было (за исключением математики) предпринимались крайне редко. Одна из таких попыток была предпринята Спинозой, который выработал свою “Этику” *more geometrico* [геометрическим методом]. Возможность применения дедуктивной системы была рассмотрена (хотя и не воплощена) Лейбницем, предлагавшим ввести *mathesis universalis* [обобщенная математика], чтобы описать мироздание в математических терминах. Те представители классической физики, которые создавали свои принципы индуктивно, пытались быть дедуктивно систематическими, хотя и на сей раз тоже в математических терминах. За исключением Раймунда Луллия никто из теологов никогда и не пытался создать дедуктивную систему христианской истины. В силу экзистенциального характера

христианской истины такого рода попытка обернулась бы противоречием в терминах. Система — это совокупность, состоящая из последовательных, но не из выводимых утверждений.

Второе обвинение в адрес систематиков строилось на том, что системность якобы является преградой на пути дальнейших исследований. В основе этого ощущения лежит мощное сопротивление ученых, которые начиная со второй половины XIX века заявляли свой решительный протест против натурфилософии романтиков. Теперь этот протест уже утратил свою силу и потому не может определять ни нашего отношения к научным достижениям натурфилософии (если иметь в виду, например, учение о человеке и психологию бессознательного), ни нашего отношения к систематической форме во всех сферах познания. Это уже исторический факт, что великие системы по меньшей мере так же способствовали научным исследованиям, как и препятствовали им. Система придает смысл совокупности фактических или рациональных постулатов, выявляя их импликации и их последствия. Даже если абстрагироваться от такого вот общего мировоззрения и от тех трудностей, которые сопряжены с его применением, то все равно появятся новые вопросы. Позитивные и негативные последствия “системы” для эмпирического исследования по меньшей мере друг друга уравнивают.

Те, кто нападает на систематику с третьей стороны, движимы в основном эмоциями. Система кажется им неким подобием тюрьмы, в которой душатся всякие творческие проявления духовной жизни. Этим людям представляется, будто, приняв систему, мы тем самым лишаем себя возможности “рисковать” в сфере мысли. Однако история показывает, что это вовсе не так. Из великих древнегреческих философских школ выходило множество таких учеников, которые сохраняли свой творческий потенциал и в рамках школы. Принимая ту систему, которая была основой той или иной школы, они в то же время видоизменяли идеи ее основателя. То же самое происходило и в теологических школах XIX века. История человеческой мысли была и все еще остается тождественной истории великих систем.

Рассуждение о систематическом характере систематической теологии и о ее методологической рациональности мы завершим установлением различия между тремя терминами. Система занимает промежуточное место между суммой и очерком. Сумма эксплицитно занимается всеми актуальными и многими потенциальными проблемами. Очерк эксплицитно рассматривает лишь одну актуальную проблему. Система изучает некую совокупность актуальных проблем, требующих разрешения в особой ситуации. В средние века жанр суммы преобладал, хотя он никоим образом и не был исключительным. В начале Нового времени преобладающим стал жанр очерка, хотя и систематическое направление тоже никогда не уходило в прошлое. Нынешняя же наша потребность в систематической форме определяется хаотическим состоянием теперешней духовной жизни и невозможностью создания суммы.

12. Метод корреляции

Принцип методологической рациональности подразумевает, что и систематическая теология, как и всякое научное рассмотрение реальности, тоже следует методу. Метод (или, в буквальном переводе с греческого, обходной путь) - это такое средство, которое должно быть адекватным изучаемому предмету. Адекватность или неадекватность метода определяется не априорно; она постоянно определяется в самом процессе познания. Метод и система детерминируют друг друга. Следовательно, нет такого метода, который мог бы притязать на адекватность любому предмету. Методологический "империализм" так же опасен, как и империализм политический; и ему тоже приходит конец тогда, когда против него восстают независимые элементы реальности. Метод не является "просто западней", в которую попадаетея реальность, поскольку метод является элементом самой реальности. По крайней мере в одном из своих аспектов описание метода является описанием важнейшего качества того объекта, к которому этот метод прилагается. Само по себе когнитивное отношение, даже и совершенно отделенное от какого бы то ни было особого акта познания, обнаруживает нечто такое, что присуще как познающему субъекту, так и познаваемому объекту в их отношении друг к другу. Когнитивное отношение в физике обнаруживает математический характер объектов как в пространстве, так и во времени. Когнитивное отношение в биологии обнаруживает структуру (Gestalt) и спонтанно проявляющийся характер объектов в пространстве и времени. Когнитивное отношение в историографии обнаруживает как индивидуальный, так и соотносимо-ценностный характер объектов как во времени, так и в пространстве. Когнитивное отношение в теологии обнаруживает экзистенциальный и трансцендирующий характер основания объектов во времени и в пространстве. Следовательно, ни один метод не может быть разработан без априорного знания о том объекте, к которому он применяется. Для систематической теологии это означает, что ее метод выводится из априорного знания о той системе, которая должна быть построена с помощью этого метода.

Систематическая теология пользуется методом корреляции. Так было всегда — когда более, а когда менее осознанно, хотя нужно пользоваться им сознательно и открыто (особенно если должна преобладать апологетическая точка зрения). Метод корреляции объясняет содержание христианской веры через экзистенциальные вопросы и теологические ответы в их взаимозависимости.

Термин "корреляция" может употребляться в трех смыслах. Во-первых, он может обозначать соотносимость различных информационных рядов (как, например, в статистических таблицах). Во-вторых, он может обозначать логическую взаимозависимость понятий (как, например, в полярных отношениях). И наконец, он может обозначать реальную взаимозависимость вещей или событий в структурных целостностях. Если этот термин используется в теологии, то каждое из этих трех значений тут важно и употребимо. Существует корреляция как соответствие между религиозными символами и тем, что именно они символизируют. Существует корреляция в логическом смысле — корреляция между теми понятиями,

которыми обозначается человеческое, и теми, которыми обозначается божественное. Существует корреляция и в фактическом смысле корреляция между предельной заботой человека и тем, чем именно он предельно озабочен. Первый смысл понятия “корреляция” относится к центральной проблеме религиозного знания (часть I, разд. I). Второй смысл понятия “корреляция” детерминирует постулаты о Боге и мире: такова, например, корреляция бесконечного и конечного (часть II, разд. I). Третий смысл корреляции определяет соотношение божественного и человеческого в религиозном опыте. Использование коррелятивного мышления в теологии в третьем смысле вызвало протест теологов (таких, например, как Карл Барт), опасавшихся того, что любая разновидность корреляции божественного и человеческого делает Бога частично зависимым от человека. И хотя Бог с присущим ему свойством “бездны” никоим образом не зависит от человека, однако в своих самопроявлениях человеку Бог зависит от того способа, которым человек эти проявления воспринимает. Это остается верным даже и тогда, когда человек придерживается учения о предопределении, согласно которому этот способ восприятия установлен Богом заранее и совершенно независим от чело-веческой свободы. Отношение божественного и человеческого (и, следовательно, понятие о Боге и человеке как о субъектах этого отношения) меняется от этапа к этапу истории откровения и от этапа к этапу личностного развития каждого человека. Существует взаимозависимость между понятием “Бог для нас” и понятием “мы для Бога”. Гнев Божий и милость Божия не противопоставлены друг другу в “сердце” Божиим (Лютер), в глубине его бытия, хотя в самом отношении между божественным и человеческим они друг другу противопоставлены. Взаимоотношение божественного и человеческого является корреляцией. “Встреча божественного и человеческого” (Эмиль Бруннер) означает для обеих сторон нечто реальное. Это и есть актуальная корреляция в третьем смысле этого термина.

Отношение божественного и человеческого является корреляцией также и в его когнитивной стороне. Символически говоря, Бог отвечает на вопросы человека, а человек задает свои вопросы под влиянием полученных от Бога ответов. Теология формулирует те вопросы, которые имплицитно присущи человеческому существованию, и теология формулирует те ответы, которые имплицитно присущи божественному самопроявлению под влиянием вопросов, имплицитно присущих человеческому существованию. Так и образуется круг, двигаясь по которому человек приходит к той точке, где вопрос и ответ уже не отделимы друг от друга. Однако эта точка не является моментом во времени. Она принадлежит сущностному бытию человека, единству его конечности и той бесконечности, в недрах которой он был сотворен (см. часть II) и от которой он отделился (см. часть III). Признаком как эссенциального единства конечного человека от своей бесконечности, так и экзистенциального отделения от нее является его способность вопрошать о том бесконечном, к которому он принадлежит: тот факт, что он должен об нем вопрошать, указывает на то, что человек от него отделен.

Ответы, имплицитно присущие событию откровения, имеют смысл лишь постольку, поскольку они коррелируют с теми вопросами, которые

относятся ко всему нашему существованию в целом, — с экзистенциальными вопросами. Только те, кто пережил шок от осознания своей переходящести, испытывал тревогу от осознания своей конечности и ощущал угрозу небытия, — только они и могут понять, что значит Бог. Только те, кто постиг на опыте всю трагическую амбивалентность нашего исторического существования и дал исчерпывающий ответ на вопрос о смысле существования, — только они и могут понять, что значит символ Царства Божия. Откровение отвечает на те вопросы, которые задавались и будут задаваться всегда, потому что вопросы эти — это “мы сами”. Человек — это вопрос, который он задает о самом себе еще до того, как какой бы то ни было вопрос формулируется. А если так, то нет ничего удивительного в том, что фундаментальные вопросы были сформулированы еще на самых ранних этапах истории человечества. Об этом свидетельствует всякий анализ данных мифологии. Неудивительно так же и то, что подобные вопросы возникают и в раннем детстве, как об этом свидетельствует любое наблюдение за детьми. Быть человеком — значит задавать вопрос о собственном существовании и жизни под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются. И, наоборот, быть человеком — значит получать ответы на вопрос о собственном существовании и вопрошать под влиянием полученных ответов.

Используя метод корреляции, систематическая теология поступает следующим образом: она анализирует ту человеческую ситуацию, которая порождает вопросы о существовании, и показывает, что используемые христианской Вестью символы являются ответами на эти вопросы. Анализ человеческой ситуации производится с помощью тех терминов, которые теперь называют “экзистенциальными”. Такого рода анализ куда древнее самого по себе экзистенциализма; он существует столько же, сколько существует мышление человека, размышляющего о себе самом. Результаты этих исследований выражались в виде самых разнообразных концепций, возникавших с самого начала существования философии. Когда бы человек ни глядел на мир вокруг него, он всегда видел себя частью этого мира. Однако при этом человек понимал еще и то, что он чужой в мире предметов и потому не способен проникнуть в этот мир глубже определенного уровня научного анализа. Но потом человек обнаружил, что ключ к постижению глубочайших уровней реальности — в нем самом и что только его собственное существование дает ему единственную возможность приблизиться к самому по себе существованию. Это, однако, не означает того, что человек более доступен для научного исследования, чем другие объекты. Совсем наоборот! Это означает, что непосредственный опыт собственного существования человека открывает ему нечто такое, что присуще природе существования вообще. Всякий, кто постигает природу своей собственной конечности, может обнаружить следы конечности во всем, что существует. Именно поэтому человек и может задавать имплицитно присущий его конечности вопрос в качестве того вопроса, который имплицитно присущ универсальной конечности. Однако тем самым он не формулирует учение о человеке, но выражает учение о существовании как о том, что было опытно пережито им как человеком. Когда Кальвин в первых строках своих “Наставлений” соотносит наше знание о Боге с нашим знанием о человеке, он не говорит ни

об учении о человеке как таковом, и ни об учении о Боге как таковом. Он говорит о том человеческом ничтожестве, которое является экзистенциальным основанием для его понимания божественной славы. А еще он говорит о той божественной славе, которая является эссенциальным основанием для понимания человеком собственного ничтожества. Человек как существующий, представляющий собой существование вообще и задающий тот вопрос, который имплицитно присущ его существованию, является одним из полюсов той когнитивной корреляции, на которую указывает Кальвин, тогда как другим ее полюсом является божественное величие. В начальных фразах своей теологической системы Кальвин выражает саму суть метода корреляции.

Анализируя человеческую ситуацию, мы можем пользоваться теми данными, которые стали доступными нам благодаря творческой самоинтерпретации человека во всех сферах культуры. Этому способствует не только философия, но еще и поэзия, драматургия, проза, психотерапия и социология. Теолог выстраивает эти данные в соответствии с тем ответом, который был дан христианской Вестью. В свете этой Вести он может проанализировать существование куда глубже, чем это доступно большинству философов. И тем не менее анализ этот все-таки остается философским. Анализ существования (включая и разработку тех вопросов, которые имплицитно присущи существованию) остается философской задачей даже и в том случае, если выполняет его теолог и даже если теолог является таким реформатором, как Кальвин. Различие между тем философом, который не является теологом, и тем теологом, который, анализируя человеческое существование, действует как философ, заключается лишь в том, что первый старается представить такой анализ, который стал бы частью более обширной философской работы, тогда как второй данные своего анализа пытается соотнести с теми теологическими понятиями, которые он выводит из христианской веры. Однако это не делает философскую работу теолога гетерономной. В качестве теолога он не говорит себе, что именно является философски истинным. А в качестве философа он не говорит себе, что именно является теологически истинным. Он неизбежно будет рассматривать человеческое существование и существование вообще именно так, чтобы христианские символы стали бы для него осмысленными и понятными. Угол его зрения отчасти определяется его предельной заботой, что остается верным и для каждого философа. И тем не менее его рассмотрение будет автономным, поскольку оно детерминировано лишь объектом в том виде, в котором он дан в его опыте. Если теолог видит нечто, чего он не ожидал увидеть в свете своего теологического ответа, то он, не искажая увиденного, формулирует теологический ответ по-новому. Он уверен, что ничто из увиденного им не может изменить сущности его ответа, поскольку сущностью этой является логос бытия, явленный во Иисусе как во Христе. Если бы он исходил не из этой предпосылки, то ему бы пришлось пожертвовать или своей философской честностью, или своей теологической заботой.

Христианская Весть дает ответы на те вопросы, которые подразумеваются человеческим существованием. Эти ответы содержатся в тех событиях откровения, на которых основано христианство и которые

берутся систематической теологией из источников, через проводников и в соответствии с нормой. Содержание ответов не может быть выведено из вопросов, то есть из анализа человеческого существования. Они даются человеческому существованию помимо анализа, помимо вопросов. В противном случае они не были ответами, поскольку вопросом является само по себе человеческое существование. Однако отношение включает в себя и нечто большее, поскольку оно является корреляцией. Существует взаимозависимость между вопросом и ответом. Что касается содержания, то те ответы, которые дает христианство, зависят от тех событий откровения, в которых они проявляются; что же касается формы, то здесь они зависят от структуры тех вопросов, на которые они отвечают. Бог — это ответ на вопрос, подразумеваемый человеческой конечностью. Этот ответ не может быть выведен из анализа существования. И все-таки если понятие о Боге возникает в систематической теологии в корреляции с той угрозой небытия, которая подразумевается существованием, то Бога нужно назвать той бесконечной силой бытия, которая сопротивляется угрозе небытия. Это — само-бытие классической теологии. Если определить тревогу как осознание своей конечности, то Бога нужно назвать бесконечным основанием мужества. В классической теологии это называется универсальным провидением. Если понятие о Царстве Божием возникает в корреляции с загадкой нашего исторического существования, то его нужно назвать смыслом, осуществлением и единством истории. Таким образом и складывается та интерпретация традиционных символов христианства, благодаря которой сохраняется и сила этих символов, и их открытость для вопросов, выработанных в ходе нашего анализа человеческого существования.

Метод корреляции заменяет собой три неадекватных метода соотнесения содержания христианской веры с духовным существованием человека. Первый метод может быть назван супранатуралистическим, поскольку в соответствии с ним христианская Весть считается некоей суммой тех истин откровения, которые “упали” в человеческую ситуацию наподобие каких-то посторонних объектов иного, чуждого мира. Опосредовать их человеческой ситуацией невозможно. Сами по себе эти истины создают новую ситуацию еще до того, как они могут быть восприняты. Чтобы воспринять божественное, человек должен стать чем-то большим, чем просто человеком. Прибегнув к терминологии классических ересей, можно было бы сказать, что супранатуралистическому методу присущи докетически-монофизитские черты (особенно это относится к оценке Библии как к тому сборнику сверхприродных “оракулов”, из которого полностью исключена человеческая способность к восприятию). Однако человек не может воспринимать ответы на те вопросы, которые он никогда не задавал. Более того, самым своим существованием и каждым актом своего духовного творчества человек задавал и продолжает задавать те вопросы, на которые отвечает христианство.

Второй метод, от которого нужно отказаться, может быть назван “натуралистическим” или “гуманистическим”. Он выводит христианскую Весть из естественного состояния человека и предлагает такие ответы, которые вытекают из человеческого существования. При этом отсутствует осознание того, что вопросом является само по себе человеческое существование.

В значительной своей части либеральная теология последних двух столетий была в этом смысле “гуманистической”. В ней существование человека отождествлялось с его сущностным состоянием и упускался из виду тот разрыв между ними, который отражен во всечеловеческом уделе самоотчуждения и самопротиворечивости. В теологическом смысле это означало то, что содержание христианской веры объявлялось продуктом религиозной самореализации человека в прогрессивном процессе религиозной истории. Вопросы и ответы низводились до того же уровня человеческой созидательности. Все было сказано самим человеком, но ему самому – ничего. Однако откровение “говорится” человеку, а не человеком для самого себя.

Третий метод, от которого тоже следует отказаться, можно назвать “дуалистическим”, поскольку он воздвигает сверхприродную структуру на природном субстрате. Сторонники этого метода острее других осознают ту проблему, которую пытается рассмотреть метод корреляции. Они осознают, что, несмотря на ту непреодолимую пропасть, которая отделяет дух человека от Духа Божия, между ними все-таки должно существовать и позитивное отношение. Делается попытка выразить это отношение посредством создания свода теологических истин, которые человек может уяснить собственными усилиями или, если прибегнуть к самопротиворечивому выражению, посредством “естественного откровения”. Так называемые аргументы в пользу “существования Божия” (еще один самопротиворечивый термин) являются существеннейшим разделом естественной теологии. Эти аргументы истинны (см. часть II, разд. I) лишь постольку, поскольку они представляют собой анализ человеческой конечности и сопряженного с ней вопроса. Но эти аргументы ложны постольку, поскольку они выводят ответ из формы вопроса. Это имеющееся в естественной теологии смешение истинного с ложным и объясняет то, что всегда находились как те великие философы и теологи, которые опровергали естественную теологию (а в особенности — аргументы в пользу существования Божия), так и те, не менее великие, которые ее защищали. Метод корреляции разрешает эту историческую и систематическую загадку тем, что “растворяет” естественную теологию в анализе существования и “растворяет” супранатуралистическую теологию в ответах, которые даны на вопросы, подразумеваемые существованием.

13. Теологическая система

Структура теологической системы определяется методом корреляции. Метод корреляции требует, чтобы каждая из частей системы включала в себя один такой раздел, где вопрос исследовался бы через анализ человеческого существования и существования вообще, и другой такой раздел, где теологический ответ давался бы на основе источников, проводника и нормы систематической теологии. Это подразделение необходимо сохранить: оно является основой структуры настоящей системы.

Можно было бы подумать о некоем разделе, который располагается между двумя главными разделами и посвящен интерпретации исторических, социологических и психологических данных в свете как экзистенциальных вопросов, так и теологических ответов.

Поскольку эти данные, взятые из источников систематической теологии, использовались не в том виде, в каком они появляются в соответствующих исторических, социологических или психологических науках, но в терминах их значимости для систематических решений, они и относятся к теологическому ответу, а не составляют свой собственный раздел.

В каждой из пяти частей системы, производных от структуры существования в корреляции со структурой христианской Вести, два раздела соотносятся между собой следующим образом. В той мере, в какой человеческому существованию присущ характер самопротиворечивости или отчуждения, стоит рассматривать его в двух аспектах. С одной стороны, надо рассматривать человека таким, каким он является (и должен быть) в его сущности, но, с другой стороны, надо рассматривать его и таким, каким он является (и каким он не должен был бы быть) в его самоотчужденном существовании. Это соответствует христианскому разграничению между сферой творения и сферой спасения. А если так, то в одной части системы должен содержаться анализ как сущностной природы человека (в единстве с сущностной природой всего, что обладает бытием), так и вопроса, подразумеваемого конечностью человека и конечностью вообще. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот — Бог. Соответственно эта часть и названа “Бытие и Бог“. Во второй части системы должен содержаться анализ как экзистенциального самоотчуждения человека (в единстве с саморазрушительными аспектами существования вообще), так и вопроса, подразумеваемого этой ситуацией. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот — Христос. Соответственно эта часть и названа “Существование и Христос“. Основой для третьей части является тот факт, что как эссенциальные, так и экзистенциальные характеристики являются абстракциями и что в реальности они появляются в том сложном и динамическом единстве, которое зовется жизнью. Сила эссенциального бытия амбивалентно присутствует во всех экзистенциальных искажениях. Жизнь, то есть бытие в его актуальности, выявляет этот свой характер во всех ее процессах. Следовательно, в этой части системы должен содержаться анализ и человека как живущего (в единстве с жизнью вообще), так и вопроса, подразумеваемого амбивалентностями жизни. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот — Дух. Соответственно эта часть и названа “Жизнь и Дух“. Эти три части составляют главный корпус систематической теологии. Они объемлют христианские ответы на вопросы существования. Однако по практическим соображениям представляется необходимым “отколоть“ от каждой части некую часть данных и скомбинировать их таким образом, чтобы они сформировали часть эпистемологическую. В этой части системы должен содержаться анализ как рациональности человека, а особенно - его когнитивной рациональности (в единстве с рациональной структурой реальности в целом), так и вопросов, подразумеваемых конечностью, самоотчуждением и амбивалентностями разума. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот - Откровение. Соответственно эта часть и названа “Разум и Откровение“.

И наконец, жизнь обладает и таким измерением, которое именуется “историей“. Представляется целесообразным отделить те данные, которые относятся к историческому аспекту жизни, от той

части данных, ко-

торые относятся к жизни вообще. Это соответствует тому факту, что символ “Царство Божие” независим от той тринитарной структуры, которая детерминирует центральные части. В этой части должен содержаться анализ как исторического существования человека (в единстве с природой исторического вообще), так и вопросов, подразумеваемых амбивалентностями истории. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот - Царство Божие. Эта часть называется “История и Царство Божие”.

Было бы выигрышнее начать с части “Бытие и Бог”, поскольку в ней очерчены контуры базовой структуры бытия и дается ответ на вопросы, подразумеваемые этой структурой (ответ, который детерминирует все другие ответы), поскольку теология - это прежде всего учение о Боге. Однако по ряду соображений нам представляется необходимым начать именно с эпистемологической части “Разум и Откровение”. Во-первых, каждого теолога спрашивают: “На чем основаны ваши утверждения? Какими вы пользуетесь критериями? Чем вы это докажете?” Именно поэтому эпистемологический ответ должен быть дан в самом начале. Во-вторых, понятие разума (и Разума) должно быть прояснено прежде, чем будут выдвинуты предположения о том, что разум трансцендентен самому себе. В-третьих, учение об откровении необходимо представить в самом начале именно потому, что каждая из частей системы предполагает существование откровения как предельного источника содержания христианской веры. В силу этих причин часть “Разум и Откровение” и должна открывать систему точно так же, как (в силу столь же очевидных причин) часть “История и Царство Божие” должна ее закрывать. Неизбежно получится так, что в каждой из ее частей будут так или иначе предваряться или повторяться элементы других частей. До некоторой степени каждая часть содержит в себе целое, представляемое в разных ракурсах, поскольку настоящая система ни в коей мере не является дедуктивной. Сам факт того, что в каждой из частей вопрос разрабатывается заново, делает невозможной сколько-нибудь непрерывную дедукцию. Откровение не дано в виде системы. Однако в то же время его и не назвать непоследовательным. А если так, то систематический теолог может в систематической форме интерпретировать даже и то, что трансцендирует все возможные системы, то есть самопроявление божественной тайны.

Примечания

- 1 Karl Barth. "A letter to Great Britain from Switzerland", in: "This Christian Cause" (New York: Macmillan Co, 1941).
- 2 Мр., 12: 29-30.
- 3 Пс. 138: 7 ["Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу"].
- 4 Термин "духовный" (с маленькой буквы) следует самым решительным образом отделить от термина "Духовный" (с заглавной буквы). Последний относится к действиям божественного Духа в человеке; первый — к динамически-созидательной природе личностной и общественной жизни человека.
- 5 Учение о Логосе неверно понимается в том случае, если существующая между универсальным и конкретным напряженность интерпретируется в качестве напряженности между абстрактным и частным. Абстракция отрицает части того, от чего производится абстрагирование. Универсальность включает в себя каждую часть, поскольку она включает в себя конкретность. Частность исключает каждое частное из каждого другого частного. Конкретность представляет каждое другое конкретное, поскольку она включает в себя универсальность. Христианская теология существует между полюсами универсального и конкретного, а не между полюсами абстрактного и частного.
- 6 2 Кор. 5:17.
- 7 Рим. 8:20,21.
- 8 Понятие "философской веры" с этой точки зрения представляется сомнительным (см. Karl Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy* [New York: Philosophical Library, 1949]).
- 9 Friedrich Schleiermacher. *The Christian Faith*, trans, by H.R. Mackintosh (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), с. 5 и ел.
- 10 Paul Tillich. "Über die Idee einer Theologie der Kultur" — в *Kantstudien* (Berlin: PanVerlag, Rolf Heise, 1920); см. также мою книгу *The Religious Situation* (New York: Henry Holt & Co., 1932).
- 11 К счастью, именно по этой причине Барт не принял книгу Брукнера о Шлейермахере "Die Mystic und das Wort" (Tubingen: J.C.B. Mohr, 1924).
- 12 См. также мою собственную "Religionsphilosophie" в книге "Lehrbuch der Philosophie" Макса Дессуара (Berlin: Ullstein, 1925).
- 13 На библейское основание настоящей системы указывает само наименование материальной нормы, именуемой Новым Бытием во Иисусе как во Христе. Это прежде всего относится к учению Павла о Духе. Если выраженный Бартом паулинистский протест против либеральной теологии соответствует такому же протесту Реформации и зависит от охранительного Павлова учения об "оправдании верой", то паулинизм настоящей системы зависит от конструктивного учения Павла о Новом Творении во Христе, включающем профетически-эсхатологическую весть о "новом зоне".
- 14 Kurtze Darstellung des theologischen Studiums zum Gebrauche für Vorlesungen (2-е изд., 1830)
- 15 Ошибкой Брукнера было то, что в своей книге "The Mediator" ["Посредник"] он критиковал логическую рациональность в качестве критерия христианской истины. Его критика не похожа ни на кьеркегоровскую, ни на новозаветную.
- 16 Лютер: "В какого Бога верим, такого и имеем".
- 17 Кальвин: "В его сущности".
- 18 Ср. Н. Gunkel, *The Legends of Genesis* (Chicago: Open Court Publishing Co., 1901).
- 19 Ср. учение Августина об истине, которая, обитая в душе в то же время ей трансцендентна. Об этом же свидетельствуют как мистическое отождествление основания бытия с основанием "я", так и использование психологических

категорий для онтологических целей у Парацельса Бёме, Шеллинга, а также в “философии жизни” от Шопенгауэра до Бергсона. Сюда же относится хайдеггеровское понятие “Dasein” (“здесь-бытие”) как форма человеческого существования и преддверие онтологии.

20 “Самопознание не только побуждает нас искать Бога, но и существенно помогает нам обрести его. С другой стороны, очевидно, что ни один человек не может обрести истинного самопознания, если прежде он не возвысится до созерцания божественного, а потом не снизойдет к самосозерцанию” (Жан Кальвин, “Наставления”, 1, 48).

21 В предыдущих набросках (а особенно в “Предположениях”, подготовленных для моих лекций) этот раздел тоже имелся.

Комментарии

1* Неореформаторская теология Барта. Карл Барт (1886—1968) — швейцарский протестантский теолог, родоначальник “диалектической теологии”, или “теологии кризиса” (Комментарий на Послание к Римлянам Ап. Павла- “Der Romebergtriff”, 1918). Наименование “неоортодоксия” - в данном контексте “неореформаторская теология” - связано с тем, что сам Барт считал себя преемником главных идей реформаторов XVI века, в числе которых [р]авдание “одною верой” (“sola fidei”) возможность “посредников” между Богом и человеком и т.д. Тиллих признавал выдающееся значение и влияние Барта, в том числе и на собственную теологию. Однако свое учение Тиллих считал и ответом на вызов Барта, и альтернативой его воззрениям (см.: Тиллих П. Диалектическая теология (пер. с нем.) // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1925, № 1, Париж, 1925.-С. 118).

2* “Керигматическая” теология (греч. kerigma — весть, проповедание) — в терминах Тиллиха - тип теологической мысли, делающий акцент на неизменной истине христианского благовестия (“керигме”) вне какой-либо связи с данной, определенной исторически и культурно ситуацией человека. Примером “керигматической” теологии Тиллих считает учение Карла Барта (1883-1968) (см. примеч. 1). Данному типу теологического мышления Тиллих противопоставляет собственную теологию — “апологетическую”. т. е. “отвечающую”, связывающую заключенные в ситуации вопросы с ответами Откровения. Именно такое понятие “керигмы” особенно часто использоваться стало, в частности, после выхода книги немецкого протестантского теолога Р. Бультмана (1884-1976) “Новый Завет и мифология” (1941). Свое отношение к выдвинутой Бультманом идее “демифологизации” христианства Тиллих высказывал неоднократно — в частности, в “Теологии культуры” (см.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1996. - С. 166—168). Миф для Тиллиха является языком “предельной заботы” и не может быть устранен. Однако Тиллих не приемлет и того полюса, который противоположен идее “демифологизации”, то есть буквализма в понимании текста Писания (характерного, в частности, для протестантских фундаменталистов). Миф должен быть не отвергнут, но понят как миф_: христианство является в этом смысле “сломанным мифом_”.

3* Меланхтон Филипп (1497-1560) - немецкий гуманист, теолог и педагог, деятель Реформации, друг и сподвижник Лютера.

4* Апологетика (греч. — защита) — оправдание христианской веры перед лицом враждебных христианству идейных течений той или иной эпохи. В специфическом смысле апологетика включает в себя те сочинения древнехристианских авторов (II—IV вв., — в частности, св. муч. Иустина — Философа, св. Феофила Антиохийского, Татиана, Тертуллиана и др.), целью которых была защита христианства от обвинений, предъявлявшихся язычниками и иудеями, и, тем самым, проповедь христианства в нехристианском мире.

5* *Argumentum ex ignorantia* (лат.) — довод от незнания.

6* ...На тех раннехристианских апологетов, которые общим основанием считали принятие учения о Логосе. — Христианская апологетика, по мысли Тиллиха, должна, обращаясь к миру, искать с этим миром “общее основание” и связывать с ним свою проповедь (ср. - у Ал. Павла: “Ибо, будучи свободен ото всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных... для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю ради Евангелия, чтобы быть соучастником его” (1 Кор. 9, 19—23). Для раннехристианских апологетов таким “общим основанием” было учение о Логосе, развиваемое стоиками и Филоном Александрийским. Как писал кн. С.Н. Трубецкой, общим смыслом стоической морали была “проповедь Слова, живуще-го в нас и правящего миром. Не мудрено, что христианские апологеты примы-кают к этой проповеди... Так учил Иустин, так учил Климент Александрийский и многие другие апологеты: Логос есть истинный педагог человечества и человека. В том они сходятся со стоиками, показывая греко-римскому обществу, что христианство заключает в себе высшее обоснование его просветительской философии” (Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Том 1. - М., 1996. — С. 94).

7* ...На Александрийскую школу, представители которой усматривали общее основание в платонизме... Александрийская школа — крупнейший в поздне-античном мире центр наук и философии, находившийся при Александрийской библиотеке и музее (“Мусейон”), основанных в 146 г. до Р.Х. Основателем Александрийской философской школы был неоплатоник Аммоний Сакк (Саккас). В числе его слушателей были Плотин — один из главных представителей языческого неоплатонизма - и Ориген — глава катехизисной школы (т.е. христианской огласительной школы) Александрии. Ориген, как и другие “катехе-ты”, не имевшие возможности проповедовать открыто, использовали образы и термины философии неоплатонизма.

8* “Жало, данное в плоть” — имеется в виду выражение апостола Павла (“И чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтоб я не превозносился, II Кор., 12, 7)

9* Хокинг (Hocking) Уильям Эрнст (1873—1966) — американский философ; испытал влияние У. Джеймса и Д. Ройса. Осн. произведения: “Значение Бога в человеческом опыте”(1912), “Значение бессмертия в человеческом опыте”(1957), “Наступление мировой цивилизации” (1956). Уайтхед (Whitehead) Алфред Норт (1861—1947) - британский философ и логик. Брайтмен (Brightman) Эдгар Шеффилд (1884—1953) — американский философ. Осн. работы: “Введение в философию” (1925), “Философия идеалов” (1928), “Личность и религия” (1934), “Философия религии” (1940), “Природа и ценности” (1945).

10* Теологический круг — применение Тиллихом к теологии понятия “герменевтического круга” Ф. Шлейермахера (понимание целого невозможно без понимания его частей, но понимание частей невозможно без понимания целого). Теологические понятия, по мысли Тиллиха, коренятся в некоторой “мистической априорности” (предшествующей разделению на субъект и объект), которая близка описываемой бл. Августином непосредственной данности Бога — человеческому сознанию (ср.: “Я ...ничего не нашел, чего бы не помнил о Тебе” (“Исповедь”, X, XXIV); “Ты всегда был со мной, был еще до того, как я пришел к Тебе” (“Исповедь”, X, IV); и др.

11* .Конфликт между ортодоксальными теологами и теологами-пиетистами, полемизировавшими по поводу так называемой “теологии необновленных”; пиетизм — течение в протестантизме конца XVII — первой половины XVIII в. Пиетисты противопоставляли жесткому рационализму протестантской ортодоксии “внутреннее благочестие”, “внутреннее обновление” и “возрождение”.

- 12* Веданта — ведущая “ортодоксальная” (т. е. опирающаяся на авторитет Вед) система древнеиндийской философии, философская основа индуизма.
- 13* Гарнак (Harnack), Адольф фон (1851—1930) - немецкий протестантский теолог, представитель “либеральной теологии” и “исторической критики”. Оси труды: “История христианской литературы до Евсевия” (1893), “Хронология древнехристианской литературы до Евсевия” (1897—1904); “Сущность христианства” (1908) и др.
- 14* Ариане — сторонники ереси Ария (IV в.), отрицавшие единосущие Сына Отцу, т. е. вечность Бога Сына, Его собезначальность Отцу, Его рождение от Отца “прежде всех век”. Ересь Ария была осуждена Первым Вселенским Собором (Никейским, 325 г.), принявшим Никейский Символ веры с формулой “единосущия”. Окончательная победа над арианством датируется 381 г. (Второй Вселенский Собор в Константинополе).
- 15* “Онтическое отношение” — понятие “Бытия и времени” М.Хайдеггера; отношение на уровне “сущего” (мира объектов, которым человек противопоставляет себя как субъект) в отличие от “онтологического” — отношения на уровне “бытия” (Sein).
- 16* Гартман (Hartmann), Николай (1882—1950) — немецкий философ. Начиная как неокантианец, впоследствии разработал — под влиянием идей Гуссерля и Шелера - собственную философию, называемую им “критической онтологией” или “новой онтологией”, которой по ряду мотивов близка онтология Тиллиха (например, идея “измерений бытия” и их взаимных отношений). Оsn. Произведения Н. Гартмана: “Этика” (1926); “К основам онтологии” (1935); “Новые пути онтологии” (1942).
- 17* Fundamentum re (лат.) — основание в вещи.
- 18* Первопричина, prima causa — в философии Аристотеля — начало цепи причин, не имеющее иной причины своего бытия, кроме себя самой. В учении Фомы Аквинского необходимость допущения первопричины является одним из доказательств бытия Бога, Который и есть первопричина всего сущего.
- 19* Character indelibilis (лат.) — неизгладимый характер.
- 20* “Естественная теология” — раздел схоластической теологии, в котором рассматривается возможность познания Бога “естественным” путем (а не “сверхъестественным”, через Откровение) на основании аналогии творения (сущего, entis) — Творцу.
- 21* Александр из Гэльса (ум. 1245), Бонавентура (1221—74) - представители ранней францисканской схоластики.
- 22* Дуне Скот (ок. 1266—1308) — средневековый теолог и философ, представитель схоластики, монах-францисканец,
- 23* Пиетизм (от лат. pietas — благочестие) — направление в протестантизме XVII—XVIII вв.
- 24* Индепендентство (он англ. independent — независимый) или конгрегационализм — движение в протестантизме (гл. образом в Англии и Америке), возникшее в нач. XVIII в. и объединяющее представителей различных сект. Провозглашает полную независимость любой религиозной общины от какой бы то ни было церковной организации и иерархии.
- 25* “Моравские братья” — религиозная секта, возникшая в Чехии в XV в. (“чешские братья”; название “моравские братья” появилось в XVIII в.). Выступали с критикой католической церкви и пытались возродить дух и строй жизни первохристианских общин; но, однако, отличались от протестантов (сохранение семи таинств, отвержение принципа “оправдания одной верой”, безбрачие и т.д.).
- 26* Уильям Джемс (James, 1842-1910), Джон Дьюи (Dewey, 1859-1952) - американские философы, представители прагматизма.
- 27* Рудольф Отто (1869—1937) — немецкий философ, теолог, родоначальник феноменологии религии. Оsn. сочинение — “Святое” (1917).

Макс Шелер (1874—1928) — немецкий философ феноменологической ориентации, один из основоположников аксиологии, философской антропологии, социологам знания; религиозный мыслитель, близкий католическому персонализму.

28* Иоахим Флорский (Ioaichimus Florensis, ок. 1132—1201) — итальянский аббат, создатель учения об истории как последовательности трех эпох, соответствующих трем Лицам св. Троицы: первая эпоха — “эпоха Отца” (от Моисеева закона до Рождества Христова), вторая — “эпоха Сына” (от Рождества Христова до XIII в.), третья “эпоха Св. Духа”, наступление которой Иоахим предсказывал на рубеже XII и XIII вв. Учение Иоахима Флорского, изложенное им в сочинениях “Новый Апокалипсис” (“Apopalypsis nova”) и “Руководство к Апокалипсису” (“Echiridion in Apocalypsin”), представляющих собой комментарий на Откровение Св. Иоанна Богослова, - оказало влияние на многие мистические и еретические движения XIII в. (“иоахимиты”).

29* ...С крещальной формулой исповедания Иисуса Христом (а это средоточие Символа веры)... — Слова, произносимые при совершении Таинства Крещения: “Крещается раб Божий... во Имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь”. Возможно, наиболее ранней ступенью в развитии Таинства был погружение крещаемого в воду со словами: “Крещается... во Имя Иисуса Христа”, что описано в Книге Деяний (Деян. 2, 38; 8, 16 и др.).

30* ...Греческой (вселенской церкви) — зд.: православной.

31* Тридентский Собор— созван в 1545 г. папой Павлом III (1534—1549) с целью устранения раскола в католической церкви. На Тридентском Соборе было осуждено протестантское учение, утверждена непоколебимость католической догматики, авторитет пап был признан выше авторитета соборов.

32* Он основан на том, что Павел назвал “новым творением”... — См.: “Ибо во Христе Иисусе ничего не значит не обрезание, ни необрезание, а новая тварь” (Гал. 6, 15). В понятии “Новое Бытие” заключена основная идея христологии (а стало быть, и всей теологии) Тиллиха: Новое Бытие во Христе — это преодоление отчуждения человека от Бога и отчуждения существования — от сущности - того онтологического отчуждения, которое является сущностью грехопадения и синонимом падшего бытия. Этим отчуждением, как конечной причиной, обусловлены все “амбивалентности” существования, пронизывающие все его измерения.

33* Antilegomena — “спорные” книги, подлинность которых вызывала сомнение и которые не были включены в церковный новозаветный канон (в IV в.).

34* Халкидонский Собор — Четвертый Вселенский Собор, созданный в Халкидоне в 451 г. Халкидонским Собором была принята формула христологического догмата: Иисус Христос — истинный Бог и истинный человек, в лице Которого Его божественная и Его человеческая природы соединяются “неслитно и нераздельно”. Халкидонский Собор осудил христологические ереси — монофизитство (утверждавшее единственность Божественной природы во Христе и считавшее Его человеческую природу принадлежностью Его Божества, не имеющей самостоятельной действительности) и несторианство (учение архиепископа Константино-польского Нестория о том, что сначала Иисус родился как человек и лишь потом на Него “сошло Слово”).

35* Гл. I- имеется в виду глава “Структура разума”.

36* Раймунд Луллий (1235—1315) — средневековый богослов и философ, “озаренный доктор” (doctor illuminatus). Стремился к созданию оригинального метода, или искусства (ars generalis, ars universalis или ars magna) дедукции истин христианского вероучения из общих понятий.

37* Эмиль Бруннер (Brunner, 1889—1966) — швейцарский теолог, представитель “диалектической теологии” (принимал учение схоластов об “анalogии сущего”, analogia entis).

38* Супранатуралистическому методу присущи докетически-монофизитские черты... - Докетизм — христологическая ересь (IV—V вв.), согласно которой Христос не был,

а только казался человеком; Его тело только “казалось телесным“. Следует иметь в виду, что “докетически-монофизитская тенденция“ к умалению человеческой природы во Христе Тиллих связывает с позицией церкви (и прежде всего Восточной), хотя об этом он не всегда говорит прямо. Однако данное отождествление не имеет под собой реальных оснований — ни исторических, ни догматических. Основу догматического христологического учения церкви — как православной, так и католической — составляют решения Семи Вселенских Соборов, и прежде всего Халкидонского Собора, осудившего монофизитство. “Умалением человечества“ Христа оказывается для Тиллиха и догмат Боговоплощения, который он предлагает заменить учением о “Богоусыновлении“ в духе ересей адопционизма и несторианства.

39* Так называемые аргументы в пользу “существования Божия“... — Речь идет о пяти доказательствах бытия Бога у Фомы Аквинского: от наличия в мире движения — к необходимости неподвижного перводвигателя; от цепи причин - к первопричине; от случайного — к необходимому; от иерархии совершенств — к максимальному совершенству; от наличия целесообразности — к ее источнику.

Часть I

Разум и откровение

I. Разум и поиск откровения

A. Структура разума

1. Два понятия разума

Эпистемология, то есть “знание“ о познании, является частью онтологии, знания о бытии, поскольку познание — это событие среди совокупности событий. Каждое эпистемологическое утверждение имплицитно онтологично. А если так, то было бы адекватней анализ существования начать не с проблемы познания, а с вопроса о бытии. Более того, это соответствует доминирующей классической традиции. Однако возникают и такие ситуации, когда нужно следовать обратному порядку. Это, в частности, такие ситуации, в которых онтологическая традиция представляется сомнительной и встает вопрос о том, не были ли средства, использованные при создании этой традиции, повинны в ее крахе. Именно таким было отношение античного пробабиллизма и скептицизма к борьбе между философскими школами. Такой была и ситуация, в которой оказался Декарт перед лицом разобщающих средневековых традиций. Такой была и ситуация Юма и Канта по отношению к традиционной метафизике. Такова и извечная ситуация теологии, которая всегда должна понимать, какими именно путями она идет к познанию, поскольку пути эти, как кажется, радикально расходятся с общепринятыми. Хотя во всех этих случаях эпистемология и предшествует онтологии, однако было бы ошибкой допускать, будто эпистемология может служить основанием для философской или теологической системы. Даже если она и предшествует всем прочим частям системы, она все равно зависит от них таким образом, что ее можно выработать лишь предварив их — как эксплицитно, так и имплицитно. Современные философы-неокантианцы уяснили зависимость эпистемологии от онтологии и тем самым оказали содействие закату той самой эпистемологии, которая во второй половине XIX века была на подъеме. Классическая теология всегда осознавала, что учение об откровении предполагает учения о Боге, о человеке, о Христе и т.д. Было известно, что эпистемологическая “преамбула“ зависит от теологической системы в целом. Новейшие попытки сделать эпистемологические и методологические соображения независимым основанием теологической

системы оказались тщетными¹.

Следовательно, для систематического теолога, когда он начинает с эпистемологической части (учение о Разуме и Откровении), существует необходимость четко указать на то, что он предварительно думает как о Разуме, так и об Откровении.

Одним из существеннейших недостатков многих теологических писаний и религиозных дискуссий является то, что слово “разум” употребляется в слишком широком и неопределенном смысле (иногда одобрительном, но обычно - осуждающем). И если подобная неточность в обыденной речи извинительна (хотя и тут таятся религиозные опасности), то для теолога непростительно употреблять такие термины, которым он не дал определения или точного описания. А если так, то прежде всего мы должны определить тот смысл, в котором будет употребляться термин “разум”.

Мы можем провести разграничение между онтологическим и техническим понятиями разума. Первое преобладало в классической традиции от Парменида до Гегеля, а второе, хотя оно всегда и присутствовало в дофилософской и философской мысли, стало преобладать после того, как немецкий классический идеализм завершил свое существование и стал возникать английский эмпиризм². Согласно классической философской традиции, разум является такой структурой сознания, которая наделяет его способностью овладевать реальностью и преобразовывать ее, что применимо к когнитивной, эстетической, практической и технической функциям человеческого сознания. Даже и эмоциональная жизнь сама по себе не иррациональна. Эрос ведет ум к истине (Платон). Всем движет любовь к совершенной форме (Аристотель). В “апатии” (бесстрастии) души логос обнаруживает свое присутствие (стоики). Желание достичь своих истоков возвышает душу и ум к невыразимому источнику всех смыслов (Плотин). Жажда (appetitus), которой томимо все конечное, влечет все существа к самоблагу (Фома Аквинский). “Умная любовь” объединяет интеллект и эмоцию в наиболее рациональном состоянии ума (Спиноза). Философия — это “служанка Бога”, а мышление одновременно является и жизнью, и радостью в “абсолютной истине” (Гегель) и т.д. Классический разум — это Логос, независимо от того, понимается ли он в более интуитивном или в более критическом смысле. Его когнитивная природа является еще одним элементом в дополнение к другим; разум и когнитивен и эстетичен, и теоретичен и практичен, и отстранен и страстен, и субъективен и объективен. Отрицать разум в классическом смысле античеловечно, потому что это антибожественно.

Однако этому онтологическому понятию разума всегда сопутствует (иногда и замещая его) понятие техническое. Разум сводится к способности “рассуждать”. При этом от классического понятия разума остается лишь когнитивная сторона, а в границах когнитивной сферы остаются лишь те когнитивные акты, которые служат для обнаружения средств ради целей. И если разум в смысле Логоса детерминирует конечные цели, и лишь во вторую очередь — средства, то разум в техническом смысле детерминирует только средства, принимая конечные цели “откуда-нибудь еще”. В этой ситуации опасности не возникает, но только до тех пор, пока технический разум сопутствует разуму онтологическому и способность

“рассуждать” используется для того, чтобы выполнять требования разума. Такая ситуация преобладала в большинстве как философских, так и дофилософских периодов человеческой истории, хотя всегда существовала угроза того, что способность “рассуждать” может отделиться от разума. С середины XIX века угроза эта стала преобладающей реальностью. Вследствие этого конечные цели стали задаваться нерациональными силами, действующими либо посредством позитивных традиций, либо посредством произвольных решений, принимаемых в угоду воле к власти. Критический разум перестал осуществлять свою контролирующую функцию над нормами и конечными целями. В то же время некогнитивные стороны разума были — без всяких на то оснований — переданы чистой субъективности. Некоторые разновидности логического позитивизма требовали, чтобы философ даже отказывался “понимать” все, что трансцендентно техническому разуму, что делало такую философию совершенно непригодной для решения вопросов о заботе существования. Технический разум, несмотря на свою изошренность в логическом и методологическом аспектах, обезчеловечивает человека в том случае, если он отделен от разума онтологического. Кроме того, и сам технический разум обедняется и разлагается в том случае, если его постоянно не подпитывать разумом онтологическим. Даже и та структура “рассуждения”, которая ограничена целями и средствами, предполагает наличие таких утверждений о природе вещей, которые сами по себе на техническом разуме не основаны. Ни структуры, ни Gestalt-процессы, ни ценности, ни смыслы не могут быть охвачены без помощи онтологического разума. Технический разум может свести их к чему-то меньшему, чем их подлинная реальность. Однако, сводя их к этому статусу, технический разум сам себя лишает той проникновенности, которая имеет решающее значение в отношении “средства-цели”. Разумеется, благодаря анализу физиологических и психологических процессов и благодаря использованию результатов этого анализа для физико-технических или психотехнических целей можно познавать многочисленные аспекты человеческой природы. Но если кто-то будет уверять, что таким образом он познает человека, то на деле для него останется непонятной не только природа человека, но даже и решающие истины о человеке в отношении “средства-цели”. То же самое верно и для любой другой сферы реальности. Технический разум играл важную роль всегда — даже в систематической теологии. Однако технический разум сохраняет свою адекватность и смысл лишь в качестве выражения онтологического разума и в качестве его спутника. Теология не стоит перед необходимостью выбирать между тем или другим понятием разума. Она использует как методы технического разума, так и отношение “цели-средства” ради создания упорядоченной, логичной и правильно произведенной системы мышления. Теология приемлет все применяемые техническим разумом достижения когнитивных методов, но отвергает смешение технического и онтологического разума. Например, теология не может опираться на поддержку технического разума, если предстоит “рассуждать” о существовании Бога. Такой Бог принадлежал бы отношению “цели-средства” и был бы чем-то меньшим, нежели Бог. С другой стороны, теология не поколебалась из-за тех нападок, которые

технический разум предпринял на христианскую Весть, поскольку нападки эти не достигают того уровня, на котором находится религия. Нападки эти могут разрушить суеверия, но при этом они даже и не затрагивают самой веры. Теология благодарна (или должна быть благодарна) критической функции того технического разума, который показывает, что такой “вещи“, как Бог, в контексте отношений “цели-средства“ нет. Религиозные объекты, если рассматривать их в терминах того универсума дискурса, который создан техническим разумом, являются объектами суеверия, подлежащими разрушительной критике. Там, где преобладает технический разум, религия считается суеверием, которое или нелепо поддерживается разумом, или справедливо им отвергается.

Хотя в своей систематической работе теология неизменно пользуется техническим разумом, ей все-таки не уйти от вопроса о собственном отношении к разуму онтологическому. Традиционный вопрос об отношении разума к откровению стоило бы обсуждать не на том уровне технического разума, где он не составляет подлинной проблемы, но на уровне онтологического разума — разума, понимаемого как логос. Технический разум является инструментом и, подобно всякому инструменту, может быть более или менее совершенным и использоваться более или менее искусно. Однако при его использовании мы не затрагиваем ни одной из проблем существования. Но вот в отношении онтологического разума ситуация прямо противоположна. Ошибкой идеалистической философии было то, что откровение в ней отождествлялось с онтологическим разумом, тогда как притязания разума технического отвергались. В этом-то и состоит сама суть идеалистической философии религии. В противоположность идеализму теология должна показать, что, хотя сущность онтологического разума, универсального логоса бытия, и тождественна содержанию откровения, тем не менее разум, если он актуализован в “я“ и в мире, зависит как от деструктивных структур существования, так и от спасающих структур жизни (части III и IV); онтологический разум подчинен конечности и разъединению, но он может и соучаствовать в “Новом Бытии“. Его актуализация - это дело не техники, но “падения“ и “спасения“. А из этого следует, что теолог должен рассматривать разум с различных точек зрения. В теологии следует отделять не только онтологический разум от технического, но еще и онтологический разум в его сущностном совершенстве от его бедственности на различных стадиях его актуализации в существовании, в жизни и в истории. Религиозное суждение о том, например, что разум “слеп“, не имеет отношения ни к техническому разуму, который большинство объектов собственной сферы различает вполне четко, ни к разуму онтологическому в его сущностном совершенстве, то есть в единстве с самим-бытием³. Суждение о том, что разум слеп, относится к разуму в условиях существования, а суждение о том, что разум слаб (отчасти он свободен от слепоты, а отчасти ею поражен), относится к разуму в жизни и в истории. Если не произвести этих разграничений, то всякое положение о разуме будет неверным или опасно амбивалентным.

2. Субъективный и объективный разум

Онтологический разум можно определить как такую структуру сознания, которая наделяет его способностью овладевать реальностью и формировать ее. Со времен Парменида общим мнением всех философов было то, что логос (то есть слово, которое овладевает реальностью и ее формирует) способен овладевать реальностью и формировать ее только потому, что самой реальности присущ логосный характер. Существовали во многом расходящиеся между собой объяснения взаимосвязи между логосной структурой овладевающего-и-формирующего-“я” и логосной структурой овладеваемого-и-формируемого-мира. Однако сама необходимость объяснения признавалась почти единодушно. В классических описаниях того способа, которым соотносятся между собой субъективный разум и разум объективный (рациональная структура сознания и рациональная структура реальности), можно выделить четыре главных типа. Согласно первому из них, субъективный разум считается результатом воздействия всей полноты реальности на ее часть, то есть на сознание. При этом предполагается, что реальность обладает силой создавать такое разумное сознание, посредством которого она может овладевать собою, и себя воспринимать и формировать. Реализм (будь он наивным, критическим или догматическим, то есть материализмом) принимает эту установку, зачастую даже не осознавая ее базовых положений. Согласно второму типу, объективный разум считается творением субъективного разума на основе той неструктурированной материи, в которой он себя актуализует. Идеализм (или в ограниченных формах античной философии, или в произвольных формах философии современной) принимает это утверждение зачастую без объяснения того факта, что материя восприимчива к структурирующей силе разума. Третий тип понимания отношений между субъективным и объективным разумом строится на утверждении онтологической независимости и функциональной взаимозависимости субъективного и объективного разума (при этом указывается на то, что они друг друга осуществляют). Дуализм или плюрализм (будь он метафизическим или эпистемологическим) это утверждение принимает, зачастую не задавая вопроса о лежащем в основе единстве субъективного и объективного разума. И наконец, четвертый тип понимания утверждает то лежащее в основе тождество, которое выражает себя в рациональной структуре реальности. Монизм, описывая это тождество либо в терминах бытия, либо в терминах опыта (прагматизм), придерживается той же позиции, зачастую не объясняя тех различий, которые существуют между субъективным и объективным разумом.

Теолог не обязан судить о степени истинности каждого из этих четырех типов. И тем не менее он, пользуясь понятием разума, должен оценить их общие предпосылки. Имплицитно теологи всегда это делали. Они говорили или о творении посредством Логоса, или о духовном присутствии Бога во всем реальном. Они называли человека образом Божиим в силу присущей ему рациональной структуры и ставили перед ним задачу овладевать миром и его формировать.

Субъективный разум является такой структурой сознания, которая наделяет его способностью овладевать реальностью и формировать ее на

основе соответствующей структуры реальности (каким бы образом это соответствие ни объяснялось). Наличие слов “овладевать” и “формировать” в этом определении объясняется тем, что субъективный разум всегда актуализирован в том индивидуальном “я”, которое соотносено со своей средой и со своим миром в терминах восприятия и реакции. Сознание воспринимает и реагирует. Воспринимая разумно, сознание овладевает своим миром, реагируя разумно, сознание свой мир формирует. “Овладение” в данном контексте имеет коннотацию проникновения в глубину, в сущностную природу вещи или события, в глубину понимания и выражения. “Формирование” в этом контексте имеет коннотацию преобразования данного материала в Gestalt, в ту структуру, которая обладает силой бытия.

Проводя разграничение между овладевающим и формирующим характером разума, мы отнюдь не утверждаем их взаимоисключительности. В каждый акт разумного восприятия включен и акт формирования, а в каждый акт разумного реагирования включен и акт восприятия. Мы преобразовываем реальность соответственно тому, как мы ее видим, а видим мы ее соответственно тому, как мы ее преобразуем. Овладение миром и формирование его взаимозависимы. В когнитивной сфере это было ясно выражено в Четвертом Евангелии, где говорится о познании истины через ее исполнение⁴. Только через активную реализацию истины истина становится явной. Аналогично этому всякую теорию, которая не основана на воле к преобразованию реальности, Карл Маркс назвал “идеологией”, то есть попыткой сохранить существующее зло посредством создания таких теоретических построений, которые его бы оправдывали. Воздействие “инструменталистского” мышления на наших современников в какой-то мере обусловлено тем значением, которое придавалось единству действия и знания.

Но если когнитивная сторона “воспринимающей рациональности” требует специального обсуждения, то все вышесказанное делает возможным исследование онтологического разума в его целостности. В обоих типах рациональных актов (и в овладевающем, и в формирующем) очевидно наличие базовой полярности. Это объясняется тем, что в каждом рациональном акте присутствует эмоциональный элемент. Если взять воспринимающую сторону разума, то в ней мы обнаружим полярность когнитивного и эстетического элементов. Если взять реактивную сторону разума, то в ней мы обнаружим полярность организующего и органического элементов. Однако такое описание “сферы разума” будет лишь предварительным. Каждая из четырех упомянутых функций включает в себя и промежуточные стадии по пути к противоположному полюсу. Музыка гораздо более удалена от когнитивной функции, чем художественная литература, а технические науки гораздо более удалены от эстетической сферы, чем биографический жанр или онтология. Личностное общение гораздо более удалено от организации, чем национальная общность, а торговое законодательство гораздо более удалено от органической сферы, чем наука управления. Не стоит и пытаться создавать статичную систему рациональных функций человеческого сознания: между ними не существует четких границ, а их развитие и их взаимоотношения во многом меняются на протяжении истории. Но все-таки все они остаются функциями

онтологического разума, и тот факт, что эмоциональный элемент в некоторых из них гораздо более значим, чем в других, еще не делает их менее рациональными. Музыка не менее рациональна, чем математика. Эмоциональный элемент в музыке открывает то измерение реальности, которое для математики закрыто. Человеческое общение не менее рационально, чем законность. Эмоциональный элемент в общении открывает то измерение реальности, которое для законности закрыто. И, безусловно, существует "как имплицитная математичность музыки, так и потенциальная юридичность всех отношений общения. Однако это не является их сущностью. Они обладают своими собственными рациональными структурами. Именно таков смысл сентенции Паскаля о "резонах сердца, которых не постичь разуму"⁵. Здесь слово "разум" ("резон") употреблено в двойственном смысле. "Резоны сердца" — это структуры эстетического опыта и опыта общения (красота и любовь), тогда как разум, который "не может постичь резоны сердца", — это разум технический.

Субъективный разум является рациональной структурой сознания, тогда как объективный разум является той рациональной структурой реальности, которой сознание может овладеть и в соответствии с которой оно может сформировать реальность. Разум философа овладевает разумом в природе. Разум художника овладевает смыслом вещей. Разум законодателя формирует общество в соответствии со структурами социального равновесия. Разум общественных лидеров формирует общественную жизнь в соответствии со структурой органической взаимозависимости. Субъективный разум рационален в том случае, если, участвуя в двусоставном процессе восприятия и реагирования, он выражает рациональную структуру реальности. Это отношение (независимо от того, описывается ли оно в онтологических или в эпистемологических терминах) не является статичным. Подобно самобытию, разум объединяет динамический и статический элементы, нерасторжимо сплавляя их воедино. Это относится не только к субъективному, но и к объективному разуму. Как рациональная структура реальности, так и рациональная структура сознания постоянны в переменах и изменчивы в постоянстве. Следовательно, проблема актуального разума состоит не только в том, чтобы избегать ошибок и неудач в овладении реальностью и в ее формировании, но еще и в том, чтобы сделать динамику разума эффективной и в каждом акте субъективного разума, и в каждом моменте разума объективного. Присущая этой ситуации опасность состоит в том, что динамику рациональной созидательности можно спутать с искажениями разума в существовании. Динамичный элемент разума заставляет сознание идти на этот риск. В каждом рациональном акте имеются три элемента: статический элемент разума, динамический элемент разума и искажение их обоих в существовании. Следовательно, сознание может защищать нечто такое, что представляется статическим элементом разума, хоть и является его искажением. Равным образом сознание может и отвергать нечто такое, что представляется искажением, хотя и является динамическим элементом разума. Академическое искусство защищает статический элемент эстетического разума, хотя в самом академическом искусстве многое является искажением того, что раньше, в момент возникновения, было созидательным и новым, но отвергалось вначале как искажение прежних

академических идеалов. Общественный консерватизм является искажением того, что было когда-то динамическим и творческим, но в свое время, при возникновении, подвергалось нападкам как искажение прежних консервативных идеалов. Всякий процесс актуального разума — как в сознании, так и в реальности — неизбежно таит в себе опасность подобного риска.

Может возникнуть вопрос о значении динамического элемента объективного разума. Проблема состоит в том, можно ли вообще говорить об изменяющемся элементе в структуре реальности. Никто не сомневается в том, что реальность изменяется, хотя многие верят в то, что изменения эти возможны лишь потому, что сама структура реальности неизменна. Если бы это было так, то рациональная структура самого сознания оставалась бы неизменной, а рациональный процесс состоял бы только из двух элементов — из статического элемента и из неудачи им адекватно овладеть и его сформировать. Можно было бы совсем отказаться от динамического элемента разума, если бы только субъективный разум был динамичен. Сама реальность создает в себе структурные возможности. Жизнь в той же мере созидательна, как и сознание. Может существовать только то, что воплощает в себе рациональную структуру. Живые существа представляют собой удачные попытки природы актуализировать себя в соответствии с требованиями объективного разума. Если природа этим требованиям не следует, то ее творения являются попытками неудачными. Это верно также и в отношении форм законности, и в отношении общественных связей. Новые результаты исторического процесса являются теми попытками, которые могут оказаться успешными только в том случае, если будут соблюдены требования объективного разума. Ни природа, ни история не могут создать ничего такого, что противоречило бы разуму. Новое и старое в истории и в природе соединены одно с другим в таком поразительном рациональном единстве, которое и статично, и динамично одновременно. Новое этого единства не разрушает и разрушить не может именно потому, что объективный разум — это структурная возможность, логос бытия.

3. Глубина разума

Глубина разума — это выражение чего-то такого, что разумом не является, но что предшествует разуму и себя через него являет. Разум как в объективной, так и в субъективной своих структурах указывает на нечто такое, что в этих структурах проявляется, но что трансцендирует их в силе и в смысле. Это не какая-либо иная область разума, которую можно было бы прогрессивно раскрывать и выражать, но именно то, что выражено посредством всякого рационального выражения. Это может быть названо или “субстанцией”, которая выявляется в рациональной структуре, или “само-бытием”, которое проявляет себя в логосе бытия, или “основанием”, которое остается созидательным в каждом рациональном творении, или “бездной”, которую не исчерпать никаким творением и никакой их совокупностью, или “бесконечной потенциальностью бытия и смысла”, которая заполняет собой рациональные структуры сознания и реальности,

актуализируя и преобразуя их. Все эти термины, указывающие на то, что “предшествует” разуму, носят метафорический характер. Да и само понятие “предшествовать” тоже метафорично. Иначе и быть не может, потому что если бы термины употреблялись в их собственном смысле, то они принадлежали бы разуму, а не предшествовали бы ему.

Но если возможно дать лишь метафорическое описание глубины разума, то метафоры можно применять к тем различным сферам, в которых актуализован разум. В когнитивной сфере глубина разума — это его свойство указывать на “само-истину” (то есть на неисчерпаемую силу бытия и предельно реального) посредством относительных истин в каждой сфере познания. В эстетической сфере глубина разума — это его свойство указывать на “само-прекрасное” (то есть на неисчерпаемый смысл и предельную значимость) посредством творений в каждой области эстетической интуиции. В сфере законности глубина разума — это его свойство указывать на “само-справедливость” (то есть на неисчерпаемую серьезность и предельное достоинство) посредством всякой структуры актуализованной справедливости. В сфере общения глубина разума — это его свойство указывать на “само-любовь” (то есть на неисчерпаемое богатство и предельное единство) посредством всякой формы актуализированной любви. Такое измерение разума, измерение глубины, является сущностным качеством всех рациональных функций. Это их собственная глубина, делающая их неисчерпаемыми и придающая им величие.

Глубина разума — это такая его характеристика, которая объясняет две функции человеческого сознания, рациональный характер которых нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, поскольку они выявляют такую независимую структуру, которую невозможно ни свести к другим функциям разума, ни вывести из дорациональных психологических или социологических элементов. Миф — это не примитивная наука, а культ — это не примитивная нравственность. Их содержание (равно как и отношение к ним людей) обнаруживает такие элементы, которые трансцендентны как науке, так и нравственности, — элементы той бесконечности, которая выражает предельную заботу. Эти элементы сущностно подразумеваются в каждом рациональном акте и процессе таким образом, что они не требуют обособленного выражения в принципе. В каждом акте овладения истиной происходит имплицитное овладение самоистиной; в каждом акте преобразующей любви имплицитно преобразует само-любовь и т.д. Глубина разума сущностно обнаруживает себя в разуме, хоть она и скрыта в разуме в условиях существования. Именно из-за этих условий разум в существовании выражает себя как в мифе и культе, так и в своих собственных функциях. Но тут не должно было бы быть ни мифа, ни культа. Они противоречат сущностному разуму, а само их существование выдает “падшее” состояние разума, утратившего непосредственное единство с зго собственной глубиной. Разум становится “поверхностным”, отъединяя себя от собственного основания и бездны. Христианство и Просвещение согласны в том, что не должно быть ни мифа, ни культа, хотя при этом они и исходят из разных предпосылок. Христианство прозревает состояние без мифа и культа, которое потенциально было “в начале”, актуально будет “в конце”, а фрагментарно и предварительно существует пока в потоке времени. Просвещение видит конец мифа и

культа в том новом будущем, когда рациональное знание уничтожит миф, а рациональная мораль победит культ. Просвещение и рационализм смешивают сущностную природу разума с бедственностью разума в существовании. Сущностно разум “прозрачен” в направлении своей глубины в каждом из своих актов и процессов. В существовании эта прозрачность омрачается и замещается мифом и культом. Следовательно, и миф, и культ в высшей степени амбивалентны с точки зрения экзистенциального разума. Бесчисленные теории, которыми миф и культ определяются, объясняются и оправдываются, свидетельствуют об этой ситуации самым простым фактом своего существования. Если мы проигнорируем чисто негативистские теории, большинство которых основано на психологических или социологических объяснениях и исходит из рационалистского понимания разума, то мы окажемся перед таким выбором: нам придется признать, что миф и культ либо являются особыми сферами разума наряду с прочими, либо они представляют глубину разума в символической форме. Если считать их особыми рациональными функциями в дополнение к прочим, то они будут находиться в бесконечном и неразрешимом конфликте с остальными функциями. В таком случае они будут попросту поглощены этими остальными функциями и перейдут в категорию иррациональных ощущений или же, наоборот, будут считаться некими посторонними образованиями в структуре разума, гетерономными и деструктивными. Но если миф и культ считать выражениями глубины разума в символической форме, то они окажутся в таком измерении, где невозможно никакое вмешательство в свойственные разуму функции. Везде же, где принимается онтологическое понятие разума и осознается глубина разума, нет необходимости в конфликтах между мифом и познанием, культом и моралью. Откровение не разрушает разум, но разум ставит вопрос об откровении⁶.

Б. Разум в существовании

4. Конечность и амбивалентности актуального разума

Разум в качестве структуры сознания и реальности актуален в процессах бытия, существования и жизни. Бытие конечно, существование самопротиворечиво, а жизнь амбивалентна (см. части II-IV). Актуальный разум соучаствует в этих характеристиках реальности: он существует в категориях конечного, в саморазрушительных конфликтах, в амбивалентностях и в процессах поиска того, что неамбивалентно и существует помимо конфликта и помимо порабощенности категориям.

Природа конечного разума описана в классической форме Николаем Кузанским и Иммануилом Кантом. Первый говорил о *docta ignorantia* — о том “ученом незнании”, которое осознает конечность когнитивного разума человека и его неспособность овладеть его собственным бесконечным основанием. Но даже и осознавая эту ситуацию, человек в то же время осознает и то бесконечное, которое присутствует во всем конечном,

хотя и бесконечно его трансцендируя. Это присутствие неисчерпаемого основания во всех сущих Кузанец назвал “совпадением противоположных”. Разум вопреки его конечности осознает собственную бесконечную глубину. Он не может выразить это в терминах рационального знания (“незнание”), но знание того, что это и невозможно, является реальным знанием (“ученое”). Конечность разума заключена не в том, что он лишен совершенства в овладении реальностью и в ее формировании. Подобное несовершенство для разума акцидентально, тогда как конечность — это сущностное свойство и самого разума, и всего того, что соучаствует в бытии. Структура этой конечности наиболее глубоко и полно описана в “Критиках” Канта⁷. Категории опыта — это категории конечности. Они не наделяют человеческий разум способностью овладевать реальностью-в-себе, но зато они позволяют человеку овладевать его миром, всей совокупностью тех феноменов, которые ему являются и формируют его актуальный опыт. Главная категория конечности — это время. Быть конечным — значит быть временным. Разум не может прорваться сквозь пределы временности и достичь вечности, точно так же как он не может прорваться сквозь пределы причинности, пространства и субстанции для того, чтобы достичь первопричины, абсолютного пространства, универсальной субстанции. С этой точки зрения ситуация в точности такова, какой ее представляет Николай Кузанский: анализируя категориальную структуру разума, человек обнаруживает ту конечность, в которой он заключен, как в тюрьме. А еще он обнаруживает, что его разум не приемлет этих пут и пытается овладеть бесконечным в категориях конечного, а реально реальным — в категориях опыта, что неизбежно приводит его к неудаче. Единственное место, где можно найти выход из тюрьмы конечности — это сфера нравственного опыта, поскольку именно здесь нечто безусловное врывается в совокупность временных и причинных условий. Однако это единственное место, которое было открыто Кантом, так и остается единственным: это лишь безусловное повеление, чистое осознание глубины разума.

“Критическое незнание” Канта описывает конечность разума столь же отчетливо, как и “ученое незнание” Николая Кузанского. Различие, однако, состоит в том, что католический мистицизм Кузанца устремлен к интуитивному единству с основанием и бездной разума, тогда как протестантский критицизм Канта ограничивает разум принятием безусловного императива как единственного подхода к самореальности. В посткантовской метафизике разум забыл о своей подчиненности категориям конечности. Однако это самовозведение разума к высотам божественного достоинства привело к развенчанию ставшего презренным разума и сделало возможной победу одной из функций разума над всеми прочими. Совершившееся после Гегеля падение обожествленного разума решительным образом способствовало нынешнему возвышению технического разума и оскудению разума онтологического, утратившего свою универсальность и глубину.

Но разум не просто конечен. Это верно, что разум наряду со всеми вещами и событиями подчинен условиям существования. Он противоречит самому себе и находится под угрозой распада и саморазрушения. Его элементы восстают друг против друга. Но это лишь одна сторона картины.

В актуальной жизни разума его базовая структура никогда не исчезает полностью. Если бы она исчезла, то как сознание, так и реальность были бы разрушены в самый миг своего возникновения. В актуальной жизни разума эссенциальные и экзистенциальные силы, силы созидания и силы разрушения одновременно и объединены, и разъединены. Эти конфликты в актуальном разуме дают основание для оправданной теологической критики разума. Однако обвинение, если оно выдвигается против разума как такового, является симптомом либо теологического невежества, либо теологического высокомерия. С другой стороны, нападки на теологию как таковую, если они предпринимаются во имя разума, являются симптомами либо рационалистической поверхностности, либо рационалистической *hybris*. Адекватное описание внутренних конфликтов онтологического разума могло бы заменить собой популярные религиозные и полупопулярные теологические сетования по поводу разума как такового. В то же время это могло бы подвинуть разум к тому осознанию собственной экзистенциальной бедственности, которое побуждает начать поиск откровения.

5. Конфликт внутри актуального разума и поиск откровения

а) Автономия против гетерономии. — В условиях существования структурные элементы разума противостоят друг другу. Хотя эти элементы никогда не отделяются друг от друга полностью, они подвержены тем саморазрушительным конфликтам, разрешить которые на основе актуального разума невозможно. Описание этих конфликтов должно заменить собой популярные религиозные или теологические выпады по поводу слабости или слепоты разума. Самокритика разума в свете откровения проникает куда глубже и является куда рациональней, чем эти непоследовательные и зачастую чисто эмоциональные нападки. Полярность структуры и глубины в разуме порождает конфликт между автономным и гетерономным разумом в условиях существования. Этот конфликт и побуждает к поиску теонии. Полярность статического и динамического элементов разума порождает конфликт между абсолютностью и относительностью разума в условиях существования. Этот конфликт побуждает к поиску конкретно-абсолютного. Полярность формального и эмоционального элементов разума порождает конфликт между формальностью и иррациональностью разума в условиях существования. Этот конфликт побуждает к поиску единства формы и тайны. Во всех этих трех случаях разум устремляется на поиски откровения.

Разум, который утверждает и актуализирует собственную структуру без учета своей глубины, является автономным. Автономия не означает свободы индивида быть самому себе законом, как это нередко утверждали теологи, которые именно с этого пункта начинали свои нападки на независимую культуру. Автономия означает подчиненность индивида тому закону разума, который он обнаруживает в самом себе как в существе рациональном. “Закон“ (*nomos*) “самости“ (*autos*) не является законом чьей-либо личностной структуры. Это — закон субъективно-объективного разума; это — тот закон, который имплицитно присущ логосной структуре сознания и реальности. Автономный разум, утверждая себя в различных функциях и в

их структурных требованиях, использует либо отвергает то, что является всего лишь выражением ситуации индивида в нем и вокруг него. Автономный разум сопротивляется опасности быть обусловленным ситуацией “я” и мира в существовании. Он рассматривает эти условия в качестве того материала, которым разум должен овладеть и который он должен сформировать в соответствии с его структурными законами. Следовательно, автономный разум старается оставаться свободным от впечатлений, которыми он “не овладел”, и от устремлений, которые он не “сформировал”. Его независимость противоположна упрямству, будучи покорностью его собственной сущностной структуре, тому закону разума, который является законом природы в сознании и в реальности и тем божественным законом, который коренится в основании само-бытия. Это верно в отношении всех функций онтологического разума.

В истории автономный разум освобождал и утверждал себя в бесконечной борьбе с гетерономией. Гетерономия налагает внешний (heteros) закон (nomos) на одну или все функции разума. Гетерономия командует “извне”, приказывая разуму овладевать реальностью и формировать ее каким-то определенным образом. Но это “извне” — это не просто извне. Одновременно оно представляет и элемент самого разума, то есть глубину разума, что делает борьбу между автономией и гетерономией опасной и трагической. В конечном счете это конфликт в самом разуме. До тех пор пока разум остается дорациональным, представляя собой хаотическую массу чувственных впечатлений, инстинктов, стремлений и внешних принуждений, никакой подлинной гетерономии не возникнет. Все это находится за пределами разума, не являясь тем законом, которому призван подчиниться разум. Это не закон в сколько-нибудь рациональном смысле. Проблема гетерономии — это проблема того авторитета, который претендует на то, чтобы представлять собой разум (то есть глубину разума) вопреки его автономной актуализации. Основой такого рода претензий является не превосходство в рациональной силе, которой явно обладают многие традиции, институты или личности. Основой подлинной гетерономии является претензия говорить от имени основания бытия и, следовательно, заявлять о себе безусловно и предельно. Гетерономный авторитет обычно выражает себя в терминах мифа и культа, поскольку именно миф и культ выражают глубину разума намеренно и напрямую. Однако власть над сознанием могут получить также и немифические и необрядовые формы (это касается, например, политических идей). Такого рода гетерономия является, как правило, реакцией на автономию, которая уже утратила свою глубину и стала пустой и бессильной. Однако в качестве реакции она деструктивна, поскольку отрицает право разума на автономию и разрушает его структурные законы извне.

Как автономия, так и гетерономия коренятся в теонии и, стоит только разорвать связывающее их теоническое единство, каждая из них сбивается с пути. Теония не означает приятия божественного закона, который был навязан разуму высшим авторитетом; теония — это единство автономного разума и его собственной глубины. В теонической ситуации разум актуализирует себя в послушании своим структурным

законам и в силе своего собственного неисчерпаемого основания. Поскольку Бог (theos) является законом (nomos) как для структуры разума, так и для его основания, то они в нем едины, а их единство выявляет себя в теонормной ситуации. Однако в условиях существования полной теонормии нет. Оба элемента сущностно едины, но в условиях существования они враждуют друг с другом, стремясь друг друга разрушить. В этой борьбе они стремятся разрушить и сам разум. Следовательно, поиск воссоединения того, что всегда расколото во времени и пространстве, является требованием самого разума, а не результатом противостояния ему. Этот поиск является поиском откровения.

Если конфликт между автономией и гетерономией рассматривать во всемирно-исторической перспективе, то он будет ключом к любому теологическому пониманию как античной греческой, так и современной мысли, а также многих других проблем духовной жизни человечества. Так, например, история греческой философии может быть представлена в виде кривой, которая берет свое начало во все еще теонормном дофилософском периоде (мифология и космология), проходит через стадию постепенной разработки автономных структур разума (досократики), через классический синтез структуры и глубины (Платон), через рационализацию этого синтеза в различных школах (после Аристотеля), через разочарование в разуме в попытке автономного создания мира для жизни (скептицизм), через мистическое трансцендирование разума (неоплатонизм), через оспаривание авторитетов прошлого и настоящего (философские школы и религиозные секты), через создание новой теонормии под влиянием христианства (Климент и Ориген), и, наконец, завершается проникновением гетерономных элементов (Афанасий^{1*} и Августин). Во времена Высокого средневековья теонормия (Бонавентура) реализовывала себя в условиях преобладания гетерономных элементов (Фома Аквинский). К концу средневековья гетерономия стала всемогущей (инквизиция) — отчасти в качестве реакции на автономные тенденции в культуре и религии (номинализм) — и разрушила средневековую теонормию. В эпоху Возрождения и Реформации конфликт разгорелся с новой силой. Возрождение, которое, начавшись неоплатонизмом (Николай Кузанский, Марсилио Фичино), обнаружило теонормный характер, впоследствии становилось все более и более автономным (Эразм Роттердамский, Галилей). И наоборот, Реформация, на ранних своих стадиях объединявшая религиозный и культурный акцент на автономию (доверие Лютера к собственной совести, связь Лютера и Цвингли с гуманистами), вскоре обратилась к гетерономии, которая в некоторых своих аспектах превзошла даже гетерономию позднесредневековую (протестантская ортодоксия). В XVIII и XIX веках, несмотря на реликты гетерономии и гетерономные реакции, автономия одержала почти полную победу. Ортодоксия и фундаментализм, теперь уже бесплодные и лишённые влияния, были отодвинуты на периферию культурной жизни. Попытки представителей классицизма и романтизма восстановить теонормию в целях автономии (Гегель, Шеллинг) успехом не увенчались, вызвав, с одной стороны, радикально автономную по своему характеру реакцию (постгегельянцы), и, с другой стороны, — мощную гетерономную реакцию (ревивализм^{2*}). Под руководством технического разума автономия подавила все проявления сопротивления, но при этом

полностью утратила измерение глубины. Автономия измельчала, лишилась содержательности и предельного смысла, что привело к разочарованию — осознанному или бессознательному. В этой ситуации мощные квазиполитические гетерономии заполнили тот вакуум, который образовался на месте утратившей свою глубину автономии. Борьба на два фронта (против бессодержательной автономии и против деструктивной гетерономии) делает поиск новой теонмии в наши дни таким же насущным, как и в конце античности. Автономный разум потерпел полное фиаско. Ни автономия, ни гетерономия, разобщенные и конфликтующие, не могут дать ответа.

б) Релятивизм против абсолютизма. — Разум в своей сущности объединяет статический и динамический элементы. Статический элемент предохраняет разум от утраты его тождественности с жизненным процессом. Динамический элемент — это сила разума рационально актуализировать себя в жизненном процессе, тогда как без статического элемента разум не мог бы стать структурой жизни. Однако в условиях существования оба этих элемента друг от друга оторваны и друг другу противостоят.

Статический элемент разума проявляет себя в двух формах абсолютизма — абсолютизма традиции и абсолютизма революции. Динамический элемент разума проявляет себя в двух формах релятивизма — релятивизма позитивистского и релятивизма цинического. Абсолютизм традиции отождествляет статический элемент разума с особыми традициями (такими, например, как принятая в обществе мораль, установленные политические формы, “академическая” эстетика, “неоспоримые” философские принципы). Этот подход обычно называют “консервативным”. Однако консерватизм может означать две вещи. Он может означать готовность защищать статическую сторону разума против исключительного подчеркивания его динамической стороны. Но консерватизм может означать и тот фанатизм, который динамические структуры разума считает статическими, возвышая их до уровня абсолютной действительности. Однако в каждом особом случае невозможно отделить статический элемент от динамического, а всякая попытка сделать это в конечном счете приводит к разрушению абсолютизированных форм, погибающих под натиском других форм, которые возникают в процессе актуального разума. Натиск этот предпринимается в силу иной разновидности абсолютизма — абсолютизма революционного. Но как только один вид абсолютизма под натиском революционной атаки разрушается, “победитель” утверждает в столь же абсолютистских терминах. Это почти неизбежно, поскольку натиск оказывается успешным благодаря мощи абсолютистских притязаний, нередко по своему характеру утопических. Революционный разум так же глубоко, как и традиционализм верит в то, что он представляет собой неизменяемую истину, хотя в этой своей вере он более непоследователен. Абсолютизм традиции может указывать на прошедшие века, претендуя на то, будто сейчас он говорит то же, что говорил и всегда. Однако революционный абсолютизм испытал по меньшей мере одно поражение подобной претензии, когда, победив традицию, он ее же и впустил через пробитую брешь. Ему следовало бы предвидеть возможность собственного конца. Но он этого не сделал⁸. Это свидетельствует о том, что два типа абсолютизма не взаимоисключительны. Более того, они друг друга выявляют.

Обоим типам абсолютизма противостоят различные формы релятивизма. Релятивизм или отрицает наличие статического элемента в структуре разума, или делает такой упор на динамическом элементе, что определенного места для актуального разума уже не остается. Релятивизм может быть как позитивистским, так и циническим, причем первый из них параллелен абсолютизму традиции, а второй - абсолютизму революции. Позитивистский (positivistic) релятивизм берет только “данное“ (posited), не применяя для его оценки абсолютных критериев. А если так, то на практике он может стать столь же консервативным, как и любая из разновидностей абсолютизма традиции, хотя и на другой основе и с другими импликациями. Например, существовавший в середине XIX века позитивизм закона представлял собой реакцию на революционный абсолютизм XVIII века. Но сам по себе абсолютистским он не был. Он принимал позитивный закон разных народов и эпох как нечто “просто данное“, но при этом не допускал критических нападок со стороны естественного закона и не расценивал бытовавший тогда позитивистский закон в качестве закона вечного. Сходным образом и эстетический релятивизм того же времени поместил все существовавшие ранее стили на один уровень, не отдавая ни одному из них предпочтения в качестве классического идеала. В сфере общественных отношений превозносились местные традиции, а их расходящиеся пути принимались без критической нормы. Однако самым значительным был все-таки философский позитивизм. Со времен Дэвида Юма он развивался во многих направлениях, заменив абсолютные нормы и критерии во всех сферах жизни прагматическими проверками. Истина относительна и зависит от социальной группы, от конкретной ситуации или бедственности существования. В этом отношении современные формы экзистенциализма согласуются с принципами прагматического релятивизма и с некоторыми разновидностями европейской “философии жизни“ (Lebensphilosophie). Для позитивизма стало трагедией то, что он перерождается или в консервативный абсолютизм, или в релятивизм цинического типа. И только в тех странах, где реликты предшествовавших абсолютизмов еще достаточно сильны для того, чтобы притормозить эти процессы, — только там саморазрушительные импликации позитивизма остаются скрытыми (Англия, Соединенные Штаты).

Цинический релятивизм обычно является результатом разочарования в утопическом абсолютизме. Для борьбы с абсолютными принципами он прибегает к аргументам из арсенала скептицизма, хотя это и не приводит ни к одному из двух возможных последствий радикального скептицизма. Он и не обращается к откровению, и не уходит из сферы мысли и действия, как это зачастую было свойственно античному скептицизму. Цинизм — это позиция либо превосходства над любой рациональной структурой, статической или динамической, либо безразличия к ней. Цинический релятивизм прибегает к разуму только для того, чтобы отказать ему в праве на существование, причем это самопротиворечие “цинично“ принимается. Рациональный критицизм, который предполагает наличие неких действительных структур, не является основой цинического релятивизма. Основой его является неверие в действительность всякого рационального акта — даже и чисто критического. Однако присущая

циническому релятивизму самопротиворечивость его не разрушает. Названием для него становится та пустота, которую он создает, тот полный вакуум, который заполняется абсолютизмом в его новых формах.

“Критицизм“ является попыткой преодолеть конфликт между абсолютизмом и релятивизмом. “Критицизм“ — это такая позиция, которая не ограничена так называемой критической философией. Он пронизывает собою всю историю философии, но не ограничивается одной философией. Он оказывает свое воздействие на все сферы онтологического разума, представляя собой попытку объединить статический и динамический элементы разума путем лишения статического элемента его содержания и сведения его к чистой форме. Пример тому — “категорический императив“, отрицающий особые требования и подчиняющий конкретные детали случайностям ситуации. Критицизм сочетает в себе позитивистский и революционный элементы, исключая при этом как традиционализм, так и цинизм. Представителями критического похода в философии являются Сократ и Кант. Однако эволюция их школ свидетельствует о том, что критический подход — это скорее требуемое, чем возможное. В обеих этих школах превалировал либо статический, либо динамический элемент, что обрекало критический подход на неудачу. Хотя ранние диалоги Платона и критичны, но сам платонизм развивался в направлении абсолютизма. Гедонисты и киники, хоть они и принимали рационализм Сократа, тоже эволюционировали в направлении абсолютизма. Классические последователи Канта стали чистыми абсолютистами, тогда как приверженцы неокантианской школы делали особый упор на релятивизме бесконечного процесса. И это не случайно. Критицизм, устанавливая абсолютные, хотя и якобы пустые критерии, обманывался относительно их пустоты. Эти критерии всегда служили отражением особой ситуации. Такой, например, какой была ситуация Афин в Пелопонесской войне или эпоха побед буржуазного сознания в Западной Европе. Принципы, установленные критической философией, были слишком конкретными и, следовательно, слишком относительными для того, чтобы претендовать на абсолютность. Однако их применение оказывалось слишком абсолютистским, представляя ту особую форму жизни, которая претендовала на нечто большее, чем на относительную действительность. Следовательно, как в античности, так и в наши дни критицизм оказывался неспособным преодолеть конфликт между абсолютизмом и релятивизмом. Преодолеть этот конфликт способно лишь то, что одновременно и абсолютно, и конкретно. Это возможно лишь для откровения.

в) Формализм против эмоциональности. - В своей сущностной структуре разум объединяет формальный и эмоциональный элементы. В когнитивной и законополагающей функциях разума преобладает его формальный элемент, а в эстетической и коммуникативной функциях — элемент эмоциональный. Однако во всех своих проявлениях сущностный разум объединяет оба элемента. В условиях существования это единство нарушено. Элементы друг с другом враждуют, что приводит к таким же глубоким и разрушительным конфликтам, как и те, о которых уже говорилось.

Формализм проявляет себя в исключительном акцентировании формальной стороны всякой рациональной функции и в отделении функций

друг от друга. Контролирующее знание и соответствующая ему формализованная логика (если они берутся за образец всякого знания) представляют собой формализм в когнитивной сфере. Контролирующее знание является одной из сторон когнитивного разума и сущностным элементом всякого когнитивного акта. Однако когда оно пытается монополизировать когнитивную функцию в целом и не желает считать знанием всякий иной подход к нему как не приближающий к истине, то тем самым оно выказывает ущербность своего существования. Контролирующее знание удерживает когнитивный разум от погружения в те пласты вещей и событий, которые могут быть охвачены лишь через *amor intellectualis* (“интеллектуальную любовь”). Формализм в когнитивной сфере оборачивается интеллектуализмом — использованием когнитивного интеллекта без эроса. Проявляя эмоциональные реакции против интеллектуализма, люди забывали об обязательности строгого, серьезного и технически правильного мышления во всех вопросах познания. Однако они правы в том, что требуют такого знания, которое было только контролировало, но еще объединяло⁹.

В сфере эстетики формализм представлен той позицией, которая выражена во фразе “искусство ради искусства”: содержание и смысл произведений искусства игнорируются во имя их формы. Эстетизм лишает искусство его экзистенциального характера тем, что заменяет эмоциональное единение бесстрастными суждениями о вкусе и утонченным ценительством. Ничто не может быть выражено в искусстве без творчески рациональной формы, однако форма, даже и при всей своей невероятной изысканности, пуста, если она не выражает духовную субстанцию. Даже самое художественное и самое глубокое произведение искусства может оказаться для духовной жизни разрушительным, если оно будет восприниматься в терминах формализма и эстетизма¹⁰. Эмоциональные реакции большинства людей против эстетизма несправедливы как неверные в своих эстетических суждениях, но зато они справедливы по своей фундаментальной интенции.

Формализм в сфере правового разума исключительно акцентирует структурные потребности в правосудии, не задаваясь при этом вопросом об адекватности юридической формы той самой человеческой реальности, которой эта форма якобы должна придавать вид. То трагическое отчуждение закона от жизни, на которое сетовали во все времена, объясняется вовсе не злонамеренностью части тех, кто создает и исполняет законы. Нет, отчуждение это является следствием отделения формы от эмоционального соучастия. Юризм (в смысле юридического формализма) может, как и некоторые разновидности логики, стать своего рода игрой оторванными от жизни самопоследовательными чистыми формами. Эта игра, если применить ее к жизни, может обернуться разрушительной реальностью. Облеченная властью форма может стать жестоким орудием подавления в социальной группе. С нашей точки зрения, юридический формализм и тоталитарное подавление тесно друг с другом связаны. Эмоциональные реакции против юридического формализма основаны на неверном понимании структурных потребностей закона, но они исходят из инстинктивного осознания неадекватности юридического формализма требованиям жизни.

Если взять общественную функцию разума, то здесь формализм сохраняет, применяет и защищает те условные формы, которые сформировали общественную и частную жизнь. Конвенционализм (так может быть названа эта позиция) не следует смешивать с традиционализмом. Последний отстаивает абсолютную ценность особых традиций или условностей исходя из их содержания и смысла. Конвенционализм же и не отстаивает абсолютной ценности защищаемых им условностей, и не дорожит ими исходя из их содержания и смысла. Конвенционализм утверждает формы общественной и частной жизни лишь в качестве форм. Конвенциональный формализм требует автоматического повиновения общепринятым формам поведения. То громадное влияние, которое он оказывает на общественные отношения, на образование и самодисциплину, делает его трагической силой всей человеческой истории. Конвенциональный формализм нацелен на разрушение врожденной витальности и созидательности всякого нового сущего и всякого нового поколения. Он калечит жизнь и заменяет любовь правилом. Он формирует личности и сообщества посредством подавления именно той духовной и эмоциональной субстанции, формировать которую ему предписывается. Форма разрушает смысл. Эмоциональные реакции против конвенционального формализма особенно взрывоопасны и катастрофичны. Реагируя против него, люди не осознают той поддерживающей, сохраняющей и направляющей власти, которой обладают условность и обычай. И все-таки они поступают правильно, когда страстно и жертвенно восстают против формалистских искажений условностей и обычаев.

Формализм проявляет себя не только в каждой отдельной функции онтологического разума, но в отношении между этими функциями. Единство разума нарушается тогда, когда его делят на части, каждая из которых находится под контролем особой совокупности структурных форм. Это относится как к овладевающей и формирующей функциям разума, так и к взаимоотношениям между ними. Когнитивная функция, лишенная своего эстетического элемента, отделена от эстетической функции, лишенной своего когнитивного элемента. В сущностном разуме эти два элемента в разной степени соединены, что отражено, с одной стороны, в таких функциях, как историческая и онтологическая интуиция, и, с другой стороны, в психологических романах и метафизической поэзии. Единство когнитивной и эстетической функций в полной мере было выражено в мифологии, из недр которой они обе вышли, от которой обособились и в которую стремятся вернуться. Романтики начала XIX века, философы и художники, пытались восстановить это единство когнитивной и эстетической функций (продолжателями их дела стали многие современные художники и философы — представители экспрессионизма, неореализма и экзистенциализма). Они отвергли когнитивный и эстетический формализм и, следовательно, разделенность этих двух функций разума. Они даже пытались объединить их в новом мифе, хотя и потерпели в этом фиаско. На основе находящегося в конфликте разума невозможно ни создать миф, ни достичь единства рациональных функций. Новый миф — это выражение воссоединяющей силы нового откровения, а не продукт формализованного разума.

Формирующие функции разума также были отделены друг от друга посредством формализации разума и его отделения от эмоции. Организующая функция, оторванная от органической основы, отделена от органической функции, оторванной от организующей структуры. В сущностном разуме эти два элемента в различной степени и в различных переходных вариантах соединены аналогично жизни свободных организаций в рамках всеобъемлющей правовой структуры. Единство правовой и общественной функций наиболее полно выражено в том культовом сообществе, которое породило обе эти функции и к которому они пытаются вернуться. Романтики прежних и новых времен мечтали о таком государстве, которое представляло бы собой либо христианское “тело” идеализированного средневековья, или (если оно не подлежит восстановлению) “тела” наций и рас, либо “тело” человечества. Они ищут такой организм, который стал бы носителем неформализованного закона”. Однако ни человечество как организм, ни общий культ как функция всемирного религиозного сообщества не могут объединить в себе закон и общение. Этого единства не достичь ни через формализованную конституцию, ни через неорганизованные симпатии, желания и движения. Поиск того нового универсального сообщества, в котором организация и организм были бы едины, — это поиск откровения.

И наконец, формализация разума приводит к взаимному отделению его овладевающей и формирующей функций. Обычно этот конфликт описывался в виде конфликта между теорией и практикой. Овладение, утратившее элемент формирования, и формирование, утратившее элемент овладения, находятся в конфликте друг с другом. А в сущностном разуме эти два элемента едины. Слово “опыт”, которым у нас так часто злоупотребляют, имеет одну такую коннотацию, которая указывает на это единство: опыт объединяет понимание и действие. Миф и культ связаны между собой столь прочно, что их обособление даже и вообразить невозможно. Культ включает в себя миф, на основе которого он и представляет божественно-человеческую драму, тогда как миф включает в себя культ, образным выражением которого он является. А если так, то легко понять, почему продолжается непрерывная борьба за воссоединение теории и практики. В своем описании “нищеты философии” Маркс бросил вызов той философии, которая объясняет мир, но не изменяет его. Ницше, нападая на историзм, бросил вызов той историографии, которая не соотнесена с нашим историческим существованием. Религиозный социализм воспринял учение Четвертого Евангелия о том, что истину следует творить, и воспринял всю библейскую традицию, согласно которой без активного соучастия в “новой реальности” невозможно познать ее природу. Инструментализм указывает на предельную связь между знанием и действием, хотя по преимуществу она остается лишь на уровне технического разума. И все-таки конфликты остаются. Практика сопротивляется той теории, которую она считает ниже себя; практика требует той деловой активности, которая прерывает всякое теоретическое исследование прежде, чем оно завершится. На практике поступать по-другому и невозможно, поскольку человек должен действовать прежде, чем он закончит думать. С другой стороны, бесконечные горизонты мышления не могут послужить основой для какого-либо

принимаемого с уверенностью конкретного решения. За исключением той технической сферы, которая не подразумевает экзистенциального решения, человеку приходится принимать решения на основе ограниченного, искаженного или неполного понимания. Ни теория, ни практика в их отрыве друг от друга не могут разрешить проблему их взаимного конфликта. Только та истина, которая существует вопреки бесконечности теоретических возможностей, и только то благо, которое существует вопреки бесконечному риску, сопряженному с любым действием, и могут преодолеть разрыв между овладевающей и формирующей функциями разума. Поиск именно такой истины и именно такого блага - это и есть поиск откровения.

Функциональные расщепления разума являются следствиями как его формализации, так и конфликта между формализмом и эмоциональностью. Следствия формализации разума налицо. Эмоция реагирует как против них, так и против формального разума во всех сферах. Однако реакция эта ни к чему не приводит, поскольку она чисто “эмоциональна”, то есть лишена структурных элементов. Эмоция, если она остается всего лишь эмоцией, оказывается бессильной в своей борьбе против интеллектуализма и эстетизма, против законничества и конвенционализма. Но, несмотря на свое бессилие перед разумом, она может обрести огромную разрушительную силу, воздействующую как на личное, так и на общественное сознание. Эмоция, лишенная рациональной структуры (в смысле онтологического разума, разумеется), оборачивается иррационализмом. А иррационализм разрушителен в двух отношениях. Если он противодействует формализованному разуму, то ему нужно обладать неким рациональным содержанием. Однако это содержание рациональной критике не подлежит: оно питается силой той эмоции, которая его передает. Этот разум все еще остается разумом, хотя им уже движет иррациональное. А если так, то это слепой и фанатичный разум. Этому разуму присущи все качества демонического независимо от того, выражает ли он себя в религиозных или в секулярных терминах. Если, с другой стороны, иррационализм, лишая себя всякого содержания, становится чисто субъективным ощущением, то тогда образуется тот вакуум, который может заполниться рационально неконтролируемым искаженным разумом¹². Если разум жертвует своими формальными структурами (а вместе с ними — и своей критической силой), то результатом этого становится не пустая сентиментальность, но демонический всплеск тех антирациональных сил, которые зачастую оснащены всем инструментарием технического разума. Такого рода опыт вынуждает людей предпринимать поиск нового единства формы и эмоции. Этот поиск — поиск откровения. Разум не сопротивляется откровению. Он просит об откровении, поскольку откровение — это воссоединение разума.

В. Когнитивная функция разума и поиск откровения

6. Онтологическая структура познания

Раскрывая понятие откровения в систематической теологии, необходимо обратить особое внимание на когнитивную функцию онтологического разума, поскольку откровение — это проявление в человеческом знании основания бытия. Поскольку теология как таковая не может создать свою собственную эпистемологию, необходимо обратиться к тем характеристикам когнитивного разума, которые сохраняют свою значимость для когнитивного характера откровения. В частности, теология должна дать описание когнитивного разума в условиях существования. Однако описание конфликтов экзистенциального познания предполагает понимание его онтологической структуры, поскольку именно полярная структура когнитивного разума и делает возможными его экзистенциальные конфликты и влечет его к поиску откровения.

Познание - это форма единения. В каждом акте познания познающий и познаваемое едины, а пропасть между субъектом и объектом преодолена. Субъект “овладевает” объектом, приспосабливает его к себе и одновременно сам приспосабливается к объекту. Однако единство познания своеобразно, это — единство через разделение. Отстраненность — это условие когнитивного союза. Чтобы познавать, нужно “посмотреть” на предмет, а чтобы “посмотреть” на него, нужно держаться “на дистанции”. Когнитивная дистанция является предпосылкой когнитивного союза. Большинство философов осознавали и то и другое. Старый спор о том, познает ли равное равное или, наоборот, познает ли неравное неравное, является классическим выражением осознания того, что единство (предполагающее некое равенство) и дистанцированность (предполагающая некое неравенство) являются полярными элементами процесса познания. Единство дистанцированности и единения является онтологической проблемой познания. Именно оно подвигло Платона к созданию мифа об изначальном союзе души и сущностей (идей), об отделении души от подлинно реального во временном существовании, о припоминании душой сущностей и о воссоединении с ними через различные уровни познавательного движения ввысь. Единство никогда не разрушается до конца, хотя существует и отчуждение. Отдельный объект как таковой отчужден, но он заключает в себе такие сущностные структуры, с которыми познающий субъект сущностно един и которые он может припоминать во время созерцания вещей. Этот мотив проходит через всю историю философии. Именно этим объясняются те титанические усилия, которые человеческая мысль всегда предпринимала ради того, чтобы сделать удобопонимаемым то когнитивное отношение, которое предполагает как чуждость субъекта и объекта, так и вопреки ей их когнитивное единство. Если скептицизм отчаялся в возможности объединения субъекта и объекта, то критицизм устранил объект (в качестве “вещи в себе”) из сферы актуального знания, так и не объяснив при этом, каким же образом познание может овладевать реальностью, а не только кажимостью. Если

позитивизм целиком устранил различие между субъектом и объектом, а идеализм провозгласил их тождество, то и позитивизм, и идеализм так и не смогли объяснить как отчуждение субъекта и объекта, так и возможность заблуждения. Дуализм постулировал трансцендентное единство субъекта и объекта в божественном уме или в субстанции, но не объяснил соучастия человека в нем. Однако, предпринимая эти попытки, представители всех этих направлений осознавали онтологическую проблему познания: единство разделения и единения.

Эпистемологическая ситуация экзистенциально подтверждена посредством некоторых аспектов личностной и общественной жизни в их отношении к познанию. Та страсть к знанию ради самого знания, которая зачастую может быть обнаружена как в примитивных, так и в утонченных формах, указывает на то, что это желание, этот вакуум, заполняется успешным познанием. Нечто такое, что было чуждым, но в то же время принадлежало нам, вдруг становится родным, частью нас самих. Согласно Платону, эрос познания порожден как нашей нищетой, так и нашим богатством и влечет нас к воссоединению с тем, чему принадлежим мы и что принадлежит нам. В каждом акте познания преодолевается как влечение, так и отчуждение.

Но познание - это нечто большее, чем восполнение; оно еще преобразует и исцеляет, что было бы невозможно, если бы познающий субъект был всего лишь зеркалом объекта, оставаясь от него на непреодолимой дистанции. Сократ сознавал эту ситуацию, когда утверждал, что познание добра влечет за собой делание добра. Разумеется, это так же просто, как и безответственно, - утверждать, будто человек может познать добро не делая его, не имея способности его делать. И не стоит противопоставлять Сократу Павла для того, чтобы показать, насколько реалистичней был Павел. По меньшей мере вероятно, что Сократ знал то, что известно каждому школьнику, — что некоторые люди поступают вопреки лучшим своим знаниям. Но он знал еще и нечто такое, что неведомо даже философам и теологам, — что истинное знание включает в себя единение и, следовательно, открытость к восприятию того, с чем это единение достигается. Это именно такое знание, о котором говорил и Павел, — тот гносис, которым в Новом Завете обозначается одновременно и познавательное, и сексуальное, и мистическое единение. В этом отношении Сократ и Павел не противостоят друг другу. Тот, кто познал Бога или Христа (в смысле охваченности им и единства с ним), тот и сотворил добро. Тот, кто познал сущностную структуру вещей (в смысле восприятия их смысла и силы), тот и действует соответственно - он творит благо даже и тогда, когда он за это должен погибнуть.

В наше время термин “познание” обрел коннотацию гносиса, то есть такого знания, которое преобразует и исцеляет. Глубинная психология приписывает исцеляющую силу тому познанию, под которым подразумевается не отстраненное знание психоаналитической теории или знание о чьем-либо прошлом в свете этой теории, но повторение чьего-либо актуального опыта со всеми страданиями и ужасами этого возврата. Познание в этом смысле — это воссоединение с чьим-либо прошлым и особенно с теми моментами в нем, которые деструктивно влияют на настоящее. Такого рода познавательное единение влечет за собой то радикальное и трудное

преображение, что сродни тому преображению, которое подразумевали и требовали Сократ и Павел. Для большинства восточных религий и философий объединяющая, исцеляющая и преобразующая сила познания - это нечто само собой разумеющееся. Восток стоял перед другой проблемой, которая так никогда и не была разрешена полностью: проблемой для него является элемент дистанции, а не элемент единения.

Другим экзистенциальным подтверждением интерпретации познания как единства дистанцированности и единения является та оценка познания, которую дает ему общество во всех своих интегрированных группах. Проникновение в те принципы, на которых основана жизнь той или иной группы, а также их принятие считается абсолютно необходимой предпосылкой жизни группы. В этом отношении не существует различия между религиозными или секулярными, демократическими или тоталитарными группами. Понять, почему в каждой из социальных групп придается такое значение познанию доминирующих принципов, невозможно, если не признать объединяющий характер познания. Много критических слов прозвучало в адрес так называемого догматизма, хотя зачастую критика эта исходила от тех, кто не осознавал догматичности своих собственных утверждений. Критицизм этот основан на неверном толковании познания как отстраненного знания об объектах, которые отделены от субъекта. Догматизм в отношении такого рода знания и впрямь не имеет смысла. Но если познание объединяет, то многое зависит от того объекта, с которым оно объединяет. Заблуждение становится опасным в том случае, если тут подразумевается единение с искаженными и обманчивыми элементами реальности — с тем, что не является реально реальным^{3*}, а лишь претендует на то, чтобы быть им. Тревога, вызванная опасением ошибаться самому (а также страх перед ошибками, которые могут быть совершены или были совершены другими); возникающие во всех сплоченных социальных группах бурные реакции на заблуждения; интерпретация заблуждения как демонической одержимости — все это становится понятным только в том случае, если познание включает в себя единение. Основой либерализма как протеста против догматизма является тот аутентичный элемент отстраненности, который принадлежит познанию и который требует открытости для вопросов, исследований и новых ответов (даже вплоть до возможного распада социальной группы). В условиях существования невозможно найти никакое окончательное разрешение этого конфликта. Подобно тому как разум вообще вовлекается в конфликт между абсолютизмом и релятивизмом, так и когнитивный разум подчинен конфликту между единением и отстраненностью в каждом акте познания. Этот конфликт и дает начало поиску такого знания, которое бы объединяло уверенность в экзистенциальном единении с открытостью когнитивной отстраненности. Такой поиск - это поиск знания об откровении.

7. Когнитивные отношения

Элемент единения и элемент отстраненности появляются в различных пропорциях и в различных сферах познания, однако такого знания, которому не были бы присущи оба этих элемента, фактически не существует.

Статистические сводки — это материал для знаний о физическом мире и обществе, но сами по себе знаниями они не являются. Благочестивые размышления подразумевают наличие когнитивных элементов, но сами по себе знаниями они не являются.

Тот тип познания, который преимущественно детерминирован элементом отстраненности, можно назвать “контролирующим познанием”¹³. Контролирующее познание является выдающимся (хотя и не единственным) образцом технического разума. Оно объединяет субъект и объект для того, чтобы субъект мог контролировать объект. Оно превращает объект в безраздельно обусловленную и вычисляемую “вещь”, лишая его всех субъектных качеств. Контролирующее познание взирает на свой объект как на нечто такое, что не может воздать ему этот взгляд. Разумеется, в познании любого типа субъект и объект логически различимы. Объект имеется всегда, даже и в нашем познании Бога. Однако контролирующее познание “объективирует” не только логически (что неизбежно), но еще и онтологически, и этически. Впрочем, ни одна вещь не является в чистом виде вещью. Поскольку все существа соучаствуют в структуре бытия “я-мир”, то элементы самосоотнесенности универсальны. Это делает возможным единство со всякой вещью. Нет ничего, что было бы абсолютно чуждым. Говоря метафорически, можно сказать, что вещи смотрят на нас точно так же, как и мы смотрим на них, — смотрят ожидая быть воспринятыми и желая обогатить нас в когнитивном единении. Вещи выявляют то, что они могут стать “интересными”, если мы проникнем в их глубинные уровни и воспримем их особую силу бытия¹⁴. Но одновременно это не исключает и того факта, что существуют и объекты в техническом смысле, то есть вещи, которые предстоит использовать и сформировать, вещи как средства для достижения тех целей, которые чужды их внутреннему смыслу (telos). Металл “интересен”: ему присущи элементы субъектности и самосоотнесенности. Но, с другой стороны, он является материалом для изготовления бесчисленного множества орудий и достижения бесчисленного множества целей. Если природа металла допускает поразительное по объему количество объективирующего знания и его многообразное использование в технических целях, то природа человека не такова. Человек сопротивляется объективированию, и если это сопротивление сломлено, то сломленным оказывается и сам человек. Подлинно объектное отношение к человеку определяется элементом единения. Элемент отстраненности вторичен, хотя он и не отсутствует, поскольку в телесном, физическом и умственном строении человека существуют такие уровни, которые могут и должны быть охвачены контролирующим познанием. Но этим способом не познать ни природу человека, ни какую-либо отдельную личность в ее прошлом или настоящем, включая и самого себя. Без единения когнитивный подход к человеку невозможен. В противоположность контролирующему познанию этот когнитивный подход может быть назван “воспринимающим познанием”. Он ни актуально, ни потенциально не детерминирован отношением “средства-цели”. Воспринимающее познание вбирает объект в себя, объединяет его с субъектом. Этот процесс включает в себя и тот эмоциональный элемент, от которого контролирующее познание пытается по мере возможности отстраниться. Эмоция — это средство передачи воспринимающего

познания. Однако это средство ни в коей мере не делает само по себе содержание эмоциональным. Содержание рационально: оно является чем-то таким, что предстоит верифицировать и рассмотреть с критической осторожностью. И все-таки нет ничего такого, что можно когнитивно воспринять без эмоций. Единение субъекта и объекта без эмоционального соучастия невозможно.

Единство единения и отстраненности точнейшим образом передается с помощью английского слова “understanding” (понимание). Его буквальное значение (“стояние под тем местом, на котором стоит объект познания”) подразумевает предельное соучастие. Употребляемое в обычном смысле, оно указывает на способность овладевать логическим смыслом чего-то. Понимание другой личности или исторического деятеля, понимание жизни животного или религиозного текста включает в себя сплав контролирующего и воспринимающего познания, единения, отстраненности, соучастия и анализа.

Большинство искажений в сфере познания происходит оттого, что игнорируется та полярность, которая присуща когнитивному разуму. Такое игнорирование — это не просто ошибка, которой можно избежать, но подлинный конфликт в условиях существования. Одной из сторон этого конфликта является та напряженность, которая существует в социальных группах между догматизмом и критицизмом. Но в нем есть и другие стороны. Контролирующее познание претендует на контроль над каждым уровнем реальности. Жизнь, дух, личность, сообщество, смыслы, ценности и даже предельная забота того или иного человека — все это должно трактоваться в терминах отстраненности, анализа, расчета, технического использования. Требование это обусловлено соображениями точности, проверяемости, общедоступности контролирующего познания и, самое главное, тем огромным успехом, который его применение имело на определенных уровнях реальности. Невозможно ни пренебречь этим требованием, ни хотя бы ограничить его. Общественное сознание до такой степени насыщено его методологическими требованиями и находится под таким впечатлением от его поразительных результатов, что с крайним недоверием воспринимается всякая попытка познавать так, чтобы в акте познания предполагалось бы наличие как восприятия, так и единения. Следствием этого становится быстрый упадок в духовной (а не только в Духовной) жизни, отчуждение от природы и, что самое опасное, отношение к человеческим существам как к вещам. В психологии в социологии, в медицине и в философии человек “расчленяется” на те элементы, из которых он состоит и которые его детерминируют. В процессе этого “расчленения” были обреты подлинные сокровища эмпирического знания, а новые исследовательские проекты способствуют ежедневному приумножению этих сокровищ. Но человека-то при этом потеряли! Пренебрегли тем, что можно познавать только через соучастие и единение, — тем, что является объектом воспринимающего познания. Теперь человек стал таким, каким его хочет видеть контролирующее познание, то есть вещь среди прочих вещей, колесиком в поработавшей машине производства и потребления, обезчеловеченным объектом тирании или стандартизированным объектом массовой коммуникации. Когнитивная дегуманизация повлекла за собой дегуманизацию актуальную.

Существовало три основных движения, пытавшихся оказать сопротивление нарастающему господству контролирующего познания, — романтизм, “философия жизни” и экзистенциализм. Каждое из них имело успех, хотя и недолговечный, но в конце концов их влияние сошло на нет, поскольку проблема критерия истинного и ложного так и осталась у них неразрешенной. Романтическая натурфилософия смешивала поэзию и символическую интуицию с познанием, игнорируя чуждость мира объектов — чуждость не только низшего, но высшего уровней природы по отношению к человеку. Если Гегель называл природу “отчужденным духом”, то акцентировал он не слово “отчужденный”, но слово “дух”. Именно это и позволило ему подойти к природе с позиции воспринимающего познания, чтобы попытаться соучаствовать в ней и обрести с ней единство. Однако гегелевская натурфилософия обернулась крахом всемирного значения. Подобное фиаско не могло не постигнуть и романтическую натурфилософию. Потерпела поражение и “философия жизни”, представлявшая собой попытку установить когнитивное единство с динамическим процессом жизни. Такого рода философия исходит из того, что жизнь не является объектом контролирующего познания и что жизнь нужно убить для того, чтобы подчинить ее структуре “средства-цели”. Присутствовало в ней и понимание того, что жизнь в ее динамической созидательности, в ее “жизненном порыве” (*elan vital* Бергсона) открыта лишь воспринимающему познанию, интуитивному соучастию и мистическому единению. И тем не менее это вызывает вопрос, ответить на который философия жизни никогда не была способна: “Как может быть верифицировано то интуитивное единение, в котором жизнь осознает саму себя?” “Если оно невыразимо, то это и не познание. Если же оно может быть выражено, то в таком случае оно подпадает под критерий когнитивного разума, применение которого требует отстраненности, анализа и объективации. Ни Бергсон, ни кто-либо другой из “философов жизни” так и не объяснил взаимоотношений между воспринимающим и контролирующим познанием. Экзистенциализм пытается спасти свободу индивидуального “я” от подчинения контролирующему познанию. Однако свобода эта описывается в таких терминах, которые лишены не только какого-либо критерия, но даже и какого-либо содержания. Экзистенциализм представляет собой наиболее отчаянную попытку освободиться от силы контролирующего познания и того объективированного мира, который был создан техническим разумом. Экзистенциализм говорит этому миру *внет*“, но чтобы сказать хоть чему-нибудь “да”, он должен или воспользоваться контролирующим познанием, или вернуться к откровению. Экзистенциализм (равно как романтизм и “философия жизни”) должен либо подчиниться техническому разуму, либо задаться вопросом об откровении. Откровение претендует на создание полного единения с тем, что явлено в откровении. Откровение — это воспринимающее познание в его полноте. Однако в то же время откровение претендует и на то, чтобы удовлетворить требования контролирующего познания — требования отстраненности и анализа.

8. Истина и верификация

Всякий когнитивный акт устремлен к истине. Поскольку теология претендует на истинность, она должна обсудить смысл термина “истина“, природу истины откровения и ее отношение к другим формам истины. Без такого обсуждения притязания теологии могут быть отклонены посредством простого семантического приема, часто используемого естествоиспытателями и позитивистами. Согласно их убеждению, употребление термина “истина“ ограничено эмпирически верифицируемыми постулатами. Предикат “истинный“ следует сохранить или для аналитических постулатов, или для экспериментально подтвержденных предложений. Подобное терминологическое ограничение терминов “истинное“ и “истина“ и возможно, и является результатом соглашения. Но если это ограничение принять, то это будет означать разрыв со всей западной традицией и необходимость создания нового термина для того, что раньше (в классической, античной, средневековой и современной литературе) называлось *alethes* или *verum*. Необходим ли такой разрыв? Ответ на этот вопрос в конечном счете определяется не соображениями целесообразности, но природой когнитивного разума.

В современной философии обычно говорится об истинном и ложном как о качествах суждений. Суждения могут овладевать реальностью, а могут и не овладевать ею и, соответственно, быть истинными или ложными. Однако реальность в себе такова, какова она есть: она не может быть ни истинной, ни ложной. Разумеется, это только один из возможных способов аргументации, но кроме него могут быть и другие. Если задан вопрос: “Что делает суждение истинным?“, - то нечто должно быть сказано и о самой реальности. Должно существовать объяснение того факта, что реальность может быть воспринята в акте познания и таким образом, что может возникнуть ложное суждение, и таким образом, что понадобится много наблюдать и размышлять для того, чтобы прийти к истинным суждениям. Причина тут в том, что вещи скрывают их истинное бытие, которое нужно обнаружить под покровом чувственных впечатлений, изменчивых кажимостей и необоснованных мнений. Обнаружение это совершается в процессе предварительных утверждений, последующих отрицаний и окончательных утверждений. Оно совершается через “да“ и “нет“, то есть диалектически. Нужно проникнуть под покров, отринуть кажимость и достичь “глубины“, то есть “сущности“ вещей (*ousia*) — того, что дает им силу бытия. Это и есть их истина, их “реально реальное“ в отличие от того, что лишь кажется реальным. И все таки его нельзя было бы назвать “истинным“, если бы оно не было бы истинным для кого-то, то есть для того сознания, которое в силу разумного слова, логоса, овладевает тем уровнем реальности, где “обитает“ “реально реальное“. Такое понятие истины не привязано к той сократовско-платоновской традиции, в которой оно возникло. Как бы ни изменялась терминология, как бы ни описывалось отношение между истинной и кажущейся реальностью, как бы ни понималось отношение между сознанием и реальностью, проблемы “истинно реального“ все равно не избежать. Кажущееся реальным не нереально, хотя разочаруется тот, кто примет его за “реально реальное“.

Кто-то мог бы сказать, что понятие истинного бытия является результатом обманутых ожиданий, разочарования от нашей встречи с реальностью. Например, мы встречаем человека, который производит на нас такое впечатление, что мы связываем с ним некоторые ожидания, относящиеся к его поведению в будущем. Некоторые из этих ожиданий окажутся тщетными, что вызовет у нас стремление “глубже” понять этого человека, причем это понимание будет казаться нам более глубоким по сравнению с первым, “поверхностным”. Возникают новые ожидания, которые опять оказываются в какой-то мере тщетными, что побуждает нас изучать еще более глубокие пласты этой личности. В результате мы сможем преуспеть в обнаружении его реальной, истинной личностной структуры — сущности и силы его бытия. И тогда нас уже больше не постигнет никакое разочарование. Этот человек еще может нас удивить, хотя мы должны быть готовы удивляться, коль скоро личность является объектом познания. Истиной чего-либо является такой уровень его бытия, познание которого предотвращает неверные ожидания и последующие разочарования. Следовательно, истина — это и сущность вещей, и тот когнитивный акт, в котором ею овладевают. Термин “истина” (равно как и термин “разум”) является субъективно-объективным. Суждение истинно потому, что оно овладевает истинным бытием и выражает его, а “реально реальное” становится истиной тогда, когда им овладели и его выразили в истинном суждении.

Современные философы противятся употреблению термина “истина” в его онтологическом смысле именно потому, что им кажется, будто истина может быть верифицирована лишь в границах эмпирической науки. Те положения, которые не могут быть верифицированы посредством эксперимента, относят к числу тавтологий, эмоциональных самовыражений или бессмысленных предположений. В этой позиции содержится важная истина. Те постулаты, которые не обладают внутренней очевидностью и не могут быть верифицированы, когнитивной ценности не имеют. Верификация является методом выяснения истинности или ложности суждения. Если бы не верификация, то суждения оставались бы выражениями субъективного состояния личности и не были бы актами когнитивного разума. Верифицирующая проверка неотделима от природы истины — в этом позитивисты правы. Всякое когнитивное допущение (гипотеза) должно быть проверено. Самая лучшая проверка — повторяемый эксперимент. Когнитивная сфера, в которой может осуществляться верификация, обладает преимуществом методологической точности и возможности проверять утверждение когда угодно. И все-таки непозволительно метод экспериментальной верификации делать единственно возможным образцом всякой верификации. Верификация может осуществляться в ходе самого жизненного процесса. Этого типа верификация (верификация опытная в противоположность экспериментальной) обладает тем преимуществом, что здесь нет необходимости останавливать и прерывать весь жизненный процесс для того, чтобы вычленив из него подлежащие вычислению элементы (без чего не обходится верификация экспериментальная). Верифицирующие опыты неэкспериментального характера гораздо правдивее отражают жизнь, хотя они и не так точны и определены. Так или иначе, но когнитивная верификация носит по большей части

опытный характер. В некоторых случаях экспериментальная и опытная верификация производятся вместе, а в других случаях экспериментальный элемент отсутствует полностью.

Совершенно очевидно, что эти два метода верификации соответствуют двум когнитивным подходам — контролирующему и воспринимающему. Контролирующее познание верифицировано успехами контролирующих действий. Техническое применение научных знаний является величайшей и самой впечатляющей верификацией. Всякий работающий механизм представляет собой постоянно повторяющийся тест на истинность тех научных положений, на основе которых он и был сконструирован. Воспринимающее познание верифицировано созидательным единством двух природ — природы познающего и природы познаваемого. Эта проверка, разумеется, не подлежит повторению, и в каждый отдельный момент не может считаться окончательной. Производит проверку сам по себе жизненный процесс. Следовательно, проверка является неопределенной и предварительной, с ней всегда сопряжен элемент риска. Будущие стадии того же жизненного процесса могут показать, что якобы неоправданный риск обернется оправданным и наоборот. И все-таки стоит идти на риск, стоит использовать воспринимающее познание, стоит постоянно осуществлять опытную верификацию независимо от того, подтверждается ли она экспериментальными проверками или нет.

Жизненные процессы являются объектами биологических, психологических и социологических исследований. Этими науками допускается широкое применение контролирующего познания и экспериментальной верификации; когда речь идет о жизненных процессах, вполне оправдано стремление ученых распространить применение экспериментальных методов как можно шире. Однако попыткам этим существуют и пределы, устанавливаемые не от бессилия, но по определению. Жизненным процессам присущ характер целостности, спонтанности и индивидуальности, тогда как экспериментальность предполагает изолированность, регулярность и всеобщность. Следовательно, лишь вычленимые элементы жизненных процессов открыты для экспериментальной верификации, тогда как сами по себе процессы, чтобы их можно было познать, должны восприниматься в творческом единстве. Врачи, психотерапевты, педагоги, социальные реформаторы и политические лидеры имеют дело с той стороной жизненного процесса, которая индивидуальна, спонтанна и целостна. Они могут действовать лишь на основе того знания, которое объединяет в себе контролирующий и воспринимающий элементы. Истинность их знания верифицирована отчасти экспериментальной проверкой, а отчасти — соучастием в той индивидуальной жизни, с которой они имеют дело. Если это “познание через соучастие” назвать “интуицией”, то тогда когнитивный подход ко всякому индивидуальному жизненному процессу будет интуитивным. Интуиция в этом смысле вовсе не иррациональна и всегда подтверждается тем экспериментально верифицированным знанием, которое воспринимается в полном сознании.

Верификация в сфере исторического познания также объединяет в себе экспериментальный и опытный элементы. Фактографическая сторона исторического исследования основана на тех источниках, традициях и

документах, которые подтверждают друг друга примерно так, как это имеет место при использовании экспериментальных методов (хотя ни одно историческое событие повторить невозможно). Однако что касается отбора и интерпретации (без чего историю не написать), то основой тут является соучастие, выражающее себя в терминах понимания и объяснения. Нет ни одного значительного исторического труда, основой которого не было бы единство природы историка с природой его объекта. Но если единство достигнуто, то один и тот же исторический период и один и тот же исторический персонаж интерпретируются совершенно по-разному (хотя во всех многообразных случаях - творчески) на основе одного и того же верифицированного материала. Верифицировать (в этом смысле) — значит осветить, сделать понятным, дать осмысленную и законченную картину. Задача историка состоит в том, чтобы “оживить” минувшее. А проверкой его когнитивного успеха и правдивости его образа является его способность (или неспособность) сделать это. Такая проверка не окончательна, и всякое историческое исследование сопряжено с риском. Но все-таки это проверка, это опытная (хотя и неэкспериментальная) верификация.

Когнитивным объектом философии являются те принципы и нормы, которые составляют структуру субъективного и объективного разума. Рационализм и прагматизм обсуждают вопрос их верификации так, что в обоих случаях упускается из виду элемент когнитивного единения и воспринимающего познания. Рационализм пытается создавать принципы и нормы в понятиях самоочевидности, универсальности и необходимости. Категории бытия и мышления, принципы эстетического выражения, нормы права и общения - все они открыты для критического анализа и для априорного знания. Для разработки рациональных принципов, категорий и норм принято прибегать к аналогии с математической очевидностью, которая не нуждается в проверках ни контролирующего, ни воспринимающего познания. Решения, относящиеся к рациональной структуре сознания и реальности, можно принимать и на основе аналитического мышления.

Сторонники прагматизма утверждают прямо противоположное. Они считают, что так называемые принципы разума, категории и нормы, являясь результатами накопленного и проверенного опыта, могут радикально измениться на основе будущего опыта и подлежат постоянно повторяющимся проверкам. Они должны постоянно доказывать, что остается в силе их способность объяснять и оценивать данные эмпирического знания, эстетического выражения, правовых структур и форм общения. Если они это доказывают, то их можно считать прагматически верифицированными.

Ни рационалисты, ни прагматики не видят в познании элемента соучастия. Ни те, ни другие не отделяют воспринимающее познание от познания контролирующего. И рационализм, и прагматизм в значительной степени детерминированы позицией контролирующего познания и повязаны тем выбором, который в нем заключен. Возражая сторонникам этих учений, следует сказать, что верификация принципов онтологического разума не обладает ни характером рациональной самоочевидности, ни характером прагматической проверки. Рациональная самоочевидность не может быть приписана тому принципу, который содержит в себе не что большее, чем

просто форму рациональности (это относится, например, к категорическому императиву Канта). Каждый конкретный принцип, каждая категория и норма, которые выражают нечто большее, чем просто рациональность, требуют экспериментальной или опытной верификации. Это не самоочевидно даже и в том случае, если тут содержится элемент самоочевидного (который, однако, не может быть абстрагирован). Позиция прагматизма ничуть не лучше. У прагматизма нет критериев. Если “критерием” считать успешное применение принципов, то возникает такой вопрос: “А что считать критерием успешности?” И на этот вопрос опять-таки невозможно ответить в терминах “успешности”, то есть прагматически. Невозможно на него ответить и рационально - разве что совершенно формалистично.

Тот способ, с помощью которого принимаются, проверяются на опыте и верифицируются философские системы, указывает на такой метод верификации, который существует помимо рационализма и прагматизма. Эти философские системы воздействовали на умы множества людей в терминах воспринимающего познания и когнитивного единения, тогда как в терминах контролирующего познания, рационального критицизма или прагматических проверок они бесчисленное количество раз отвергались. И тем не менее они живы. Их верификацией является эффективность их воздействия на жизненный процесс человечества. Они доказали, что неисчерпаемы в смысле и созидательны в силе. Конечно, этот метод верификации неточен и неопределен, но зато он постоянен и эффективен. Он исторгает из исторического процесса все то, что уже исчерпало себя и лишилось силы, — все, что не может существовать в свете чистой рациональности. Каким-то образом тут происходит сочетание прагматического и рационального элементов, но при этом сам метод остается неуязвимым для заблуждений как рационализма, так и прагматизма. И тем не менее даже этому методу верификации грозит возможность конечной бессмысленности. Он гораздо больше соответствует жизни, чем соперничающие с ним методы. И все-таки он сопряжен с радикальным риском для жизни. Этот метод значителен в том, что он пытается верифицировать, однако в своей верификации он ненадежен.

Эта ситуация служит отражением базового конфликта когнитивного разума. Познание стоит перед дилеммой: контролирующее познание безопасно, но предельной значимостью оно не обладает, тогда как воспринимающее познание может быть предельно значимым, но зато его нельзя считать надежным. Люди редко когда осознают и понимают, какую угрозу таит в себе эта дилемма. Но если эту угрозу осознать, если не замаскировать ее предварительными и неполными верификациями, то это должно привести или к отчаянному смирению перед истиной, или к поиску откровения, ибо откровение претендует на то, чтобы дать нам такую истину, которая была бы и надежной, и представляла собой предельную заботу, то есть такую истину, которая содержит в себе и приемлет как риск, так и ненадежность всякого значимого когнитивного акта, и, принимая это, она их трансцендирует.

II. Реальность откровения

A, Смысл откровения

1. Знаки откровения

а) Методологические замечания. — Целью так называемого феноменологического метода является описание “смыслов“, причем на какое-то время остается без внимания вопрос о той реальности, к которой они относятся¹⁵. Значимость этого методологического подхода состоит в его требовании прояснить и описать значение понятия прежде, чем будет решен вопрос о его действительности, — прежде, чем оно может быть одобрено или отвергнуто. Слишком часто (а в сфере религии — особенно) та или иная идея принимается в ее непроясненном, смутном или в расхожем смысле, вследствие чего ее легко и безосновательно отвергают. В теологии должен применяться феноменологический подход ко всем ее базовым понятиям, что вынудит ее критиков прежде всего осознать, что же означают критикуемые ими понятия. Но это вынудит и самих теологов давать аккуратные определения существующим в теологии понятиям и использовать их логически последовательно, тем самым избегая опасного искушения заполнять логические бреши данными благочестия. Следовательно, каждая из пяти частей настоящей системы должна предваряться описанием смысла определяющих идей. И только потом можно будет утверждать и обсуждать их истинность и актуальность.

Доказательством достоверности феноменологического описания является убедительность возникающей в результате картины — убедительность, позволяющая увидеть ее всякому, кому захочется посмотреть в том же направлении. Доказательством достоверности этого описания является и его способность прояснять другие соотносимые с ним идеи, в результате чего становится удобопонимаемой та реальность, которую, как предполагается, идеи эти отражают. Феноменология — это способ указывать на феномены в том виде, в каком они “себя являют“ без вмешательства позитивных или негативных предвзятых мнений и объяснений.

И тем не менее феноменологический метод оставляет без ответа тот вопрос, который имеет решающее значение для доказательства его действительности: “Где и кому дается в откровении та или иная идея?” Феноменолог отвечает так: “Возьмите для примера типичное событие откровения и постарайтесь увидеть в нем и через него всеобщий смысл откровения”. Однако ответ этот выявляет свою недостаточность, поскольку феноменологическая интуиция обнаруживает разнообразные и, пожалуй, противоречивые примеры откровения. Каким же критерием следует руководствоваться, выбирая тот или иной пример? Феноменология не может ответить на этот вопрос. А это свидетельствует о том, что если феноменология компетентна в сфере логических смыслов (а именно она была объектом оригинальных исследований Гуссерля, создателя феноменологического метода), то в сфере таких духовных реальностей, как религия, она компетентна лишь отчасти¹⁶.

На вопрос о выборе примера можно ответить лишь в том случае, если в “чистую” феноменологию вводится критический элемент. Выбор примера нельзя предоставлять случаю. Если бы выбор примера был всего лишь выбором экземпляра вида (а именно с этим мы и имеем дело в сфере природы), то никакой проблемы не было бы. Однако духовная жизнь создает нечто большее, чем экземпляры: она создает уникальные воплощения чего-то универсального. Следовательно, в высшей степени важен вопрос о выборе того примера, который должен использоваться для феноменологического описания смысла такого, например, понятия, как откровение. Решение по этому вопросу критично по форме и экзистенциально по содержанию. Актуально оно зависит от полученного откровения, которое считается окончательным, и критично по отношению к другим откровениям. И все-таки феноменологический подход сохраняется. Такова “критическая феноменология”, объединяющая интуитивно-дескриптивный элемент с элементом экзистенциально-критическим.

Экзистенциально-критический элемент является тем критерием, в соответствии с которым выбирается тот или иной пример, а интуитивно-дескриптивный элемент является тем техническим средством, с помощью которого отображается смысл, выявленный в данном примере. Конкретный и уникальный характер того или иного примера (такого, например, как имевшего характер откровения видения пророка Исайи) находится в напряженности с универсальным притязанием того феноменологического описания смысла данного примера, которое доказывает свою действительность для всякого иного примера. И напряженность эта неизбежна. Ее можно смягчить двумя способами — или посредством сравнения различных примеров, или посредством выбора такого примера, который сочетал бы в себе абсолютную конкретность и абсолютную универсальность. Однако первый способ приводит нас к методу абстракции, который лишает примеры их конкретности и сводит их смысл к пустой все-общности (это будет, например, такое откровение, которое и не иудейское, и не христианское, и не пророческое, и не мистическое). Но именно это и предназначено преодолеть феноменологии. Второй способ зависит от убеждения в том, что особое откровение (выраженное, например, в приятии Петром Иисуса как Христа) является откровением окон-

чательным и потому, следовательно, универсально действительным. Смысл откровения выводится из “классического” примера, но выведенная таким образом идея считается действительной для всякого откровения, каким бы несовершенным и искаженным событие откровения ни было бы актуально. Всякий пример откровения оценивается в терминах именно этого феноменологического понятия, которое может быть использовано в качестве критерия, поскольку оно выражает сущностную природу всякого откровения.

Критическая феноменология является тем методом, который больше всего подходит для нормативного описания духовных (а также Духовных) смыслов. Этот метод должен использоваться теологией в исследовании каждого из ее базовых понятий.

б) Откровение и тайна. — Слово “откровение” (“снятие покрыва”) традиционно использовалось для того, чтобы обозначить проявление чего-то сокровенного - чего-то такого, к чему не подойти теми обычными путями, которыми добывается знание. В обыденном языке повседневности однокоренные с ним слова употребляются в более широком и довольно расплывчатом смысле: кто-то “откровеничит”, открывая сокровенные мысли другу; свидетель открывает обстоятельства преступления; ученый открывает новый метод, который он долго испытывал; понимание приходит к кому-то “как откровение”. И тем не менее в каждом из этих случаев сила слов “открывать” и “откровение” производна от их изначального, более узкого смысла. Откровение - это то особенное и необыкновенное проявление, которое снимает покров с чего-то, что было скрыто, причем само это проявление тоже совершается необыкновенно и по-особенному. Эту сокровенность часто именуют “тайной” (у этого слова тоже есть и широкий, и узкий смысл). В широком смысле оно употребляется тогда, когда говорят и о таинственных историях, и о тайне высшей математики, и о тайне успеха. А в узком смысле, которым и определяется выразительность этих словосочетаний, оно указывает на то, что является тайной по сути, — на нечто такое, что утратило бы свою природу, если бы утратило свой таинственный характер. “Тайна” в собственном смысле этого слова производна от *muein* (“закрывание глаз” или “закрывание рта”). Для получения обычного знания необходимо как открыть глаза, чтобы воспринять объект, так и открыть рот, чтобы сообщить об этом другим людям и проверить собственное понимание. А вот опыт восприятия подлинной тайны в корне противоположен тому опыту, который характерен для обычного познания. Глаза тут “закрыты” потому, что подлинная тайна трансцендентна акту зрения, сопоставления тех объектов, структуры и взаимосвязи которых сами являют себя субъекту для того, чтобы он их познал. Тайна характеризует то измерение, которое “предшествует” субъект-объектному отношению. На это же измерение указывает и процесс “закрывания рта”. Обыкновенным языком опыт тайны выразить невозможно, поскольку язык этот и порожден субъект-объектной схемой, и ею связан. Если тайну выражать на обыкновенном языке, то она обязательно будет неверно понята, будет сведена к другому измерению и десакрализована. Именно потому разглашение содержания мистериальных культов считалось богохульством, которое можно искупить только смертью.

Нечто сущностно таинственное не может утратить своей таинственности даже и тогда, когда оно открыто. В противном случае открывалось бы лишь то, что только кажется таинственным, а не то, что сущностно таинственно. Но не будет ли это противоречием в терминах — говорить об откровении чего-то такого, что остается тайной даже и в самом откровении? Именно этот кажущийся парадокс и утверждается как религией, так и теологией. Когда утверждаются два постулата (то есть что Бог и явил себя в откровении, и остался бесконечной тайной для тех, кому он себя открыл), то тем самым имплицитно постулируется парадокс. Но это не реальный парадокс, поскольку откровение подразумевает и когнитивные элементы. Откровение того, что таинственно по сути и по необходимости, — это проявление в контексте обыденного опыта чего-то такого, что трансцендирует обыденный контекст опыта. После того как тайна явила себя в откровении, мы узнаем о ней нечто новое. Во-первых, ее реальность стала предметом опыта. Во-вторых, стало предметом опыта и наше отношение к ней. То и другое — когнитивные элементы. Однако откровение и не растворяет тайну в познании, и ничего непосредственно не добавляет к совокупности нашего обыденного знания, то есть нашего знания о субъект-объектной структуре реальности.

Для того чтобы сохранить собственный смысл слова “тайна“, следует избегать его употребления в неправильных или сбивающих с толку значениях. Слово “тайна“ не приложимо к тому, что перестало быть тайной после того, как оно было открыто. Ничто из того, что может быть открыто посредством методического когнитивного подхода, не может быть названо “тайной“. То, что неизвестно сегодня, но может стать известным завтра, тайной не является. В неправильном и сбивающем с толку значении это слово может употребляется еще и тогда, когда это связано с различием между контролирующим и воспринимающим познанием. Те элементы реальности, к которым невозможно приблизиться с помощью контролирующего познания (такие, как качества, Gestalten, смыслы, идеи, ценности), называются “таинственными“. Однако тот факт, что они предполагают различные когнитивные подходы, еще не делает их таинственными. Качество цвета, смысл идеи или природа живого существа таинственны только в том случае, если образцом всякого познания является метод качественного анализа. Подобному ограничению когнитивной силы разума оправдания нет. Познание этих элементов реальности рационально, хоть это и не контролирующее познание.

Подлинная тайна возникает тогда, когда разум вынужден выйти за свои пределы, чтобы устремиться к “основанию и бездне“, к тому, что “предшествует“ разуму, — к тому факту, что “бытие есть, а небытия нет“ (Парменид), к тому прафакту (Ur-Tatsache), что существует нечто, а не ничто. Мы можем назвать это “негативной стороной“ тайны. Эта сторона тайны присуща всем функциям разума; она обнаруживает себя как в субъективном, так и в объективном разуме. “Стигмат“ конечности (см. с. 189 и сл.), проступающий во всех вещах и во всей реальности, и “шок“, овладевающий сознанием тогда, когда оно встречает угрозу небытия (см. с. 186 и сл.), открывают негативную сторону тайны, элемент бездны в основании бытия. Эта негативная сторона потенциально присутствует всегда и может быть осознана как в когнитивном опыте, так и в опыте об-

щения. Это — необходимый элемент откровения, без которого тайна не была бы тайной. Без того “погиб я!”, о котором говорил Исая, когда ему явился Бог и призвал его к служению, опытно познать Бога невозможно (Исая, 6: 5). Без “темной ночи души” мистик не может опытно познать тайну основания.

Позитивная сторона тайны, включающая в себя и сторону негативную, обнаруживается в актуальном откровении. Здесь тайна являет себя и как основание, а не только как бездна. Она являет себя как сила бытия, побеждающего небытие, являет себя как наша предельная забота и выражает себя в тех символах и мифах, которые указывают на глубину разума и его тайну.

Откровение — это проявление того, что заботит нас предельно. Тайна, которая нам открыта, потому-то и является нашей предельной заботой, что она — основание нашего бытия. В истории религии события откровения всегда описывались как нечто такое, что потрясает, преобразует, призывает и является предельно значимым. Они производны от божественных источников — от силы того, что священо и потому для нас безусловно. Только та тайна является в откровении, которая заботит нас предельно. Множество тех идей, которые производны от мнимых откровений об объектах и событиях в субъект-объектной структуре реальности, не являются подлинными тайнами и не основаны на подлинном откровении. Знания о природе и истории, знания о личностях, их прошлом и будущем, знания о сокровенных вещах и событиях — все это относится не к откровению, но к наблюдению, интуиции и выводам. Если кто-то утверждает, будто источником такого знания является откровение, то оно должно быть подвергнуто верифицирующим проверкам с помощью научных методов, а потом, на основе таких проверок, принято или отвергнуто. Оно находится за пределами откровения, поскольку не относится ни к предельной заботе, ни к сущностной тайне.

Откровение в качестве откровения той тайны, которая является нашей предельной заботой, неизменно остается откровением для всякого человека в конкретной ситуации заботы. Это со всей очевидностью обнаруживается во всех тех событиях, которые традиционно характеризовались как события откровения. Нет откровения “вообще” (*Offenbarung überhaupt*). Откровение овладевает индивидом или группой (обычно — группой посредством индивида) и обладает силой откровения только в этой корреляции. Откровения, воспринимаемые вне конкретной ситуации, могут восприниматься лишь в качестве сообщений о тех откровениях, которые были восприняты, по их утверждению, другими группами. Знание о такого рода сообщениях (и даже их проникновенное понимание) еще не делает их фактами откровения для всякого, кто не принадлежит к группе людей, охваченных откровением. Нет откровения в том случае, если не существует такого человека, который воспринимает его как свою предельную заботу.

Откровение — это всегда и субъективное, и объективное событие в строгой взаимозависимости. Если кто-то охвачен проявлением тайны, то в этом случае речь идет о субъективной стороне события. Если происходит нечто такое, посредством чего тайна откровения охватывает того или иного человека, то в этом случае речь идет о его объективной

стороне. Эти две стороны неразделимы. Если ничего не происходит объективно, то ничего и не открывается. Если никто не воспринимает того, что происходит субъективно, то этому событию не удастся ничего открыть. Объективное происшествие и субъективное восприятие принадлежат к событию откровения в целом. Откровение нереально без воспринимающей стороны, но нереально оно и без стороны дающей. Объективно тайна являет себя в терминах того, что традиционно называлось “чудом”. А субъективно она являет себя в терминах того, что иногда именовалось “экстазом”. Оба этих термина нуждаются в радикальной реинтерпретации.

в) Откровение и экстаз. — Употребление слова “экстаз” в его теологическом значении чревато даже еще большим риском, нежели употребление слова “тайна”, поскольку, несмотря на многочисленные искажения смысла “тайны”, лишь очень немногие стали бы сомневаться, стоит ли говорить о “божественной тайне” (если они вообще говорят о Боге). С понятием “экстаз” дело обстоит по-другому. Представители так называемых “экстатических” движений наполнили этот термин множеством неудачных коннотаций, несмотря на то что, говоря о собственных экстатических опытах, пророки и апостолы каждый раз употребляли самые разные слова! Слово “экстаз” нужно освободить от всех его искаженных коннотаций и вернуть ему строго теологический смысл. А если это окажется невозможным, то описываемая этим словом реальность исчезнет из поля нашего зрения (если только не будет найдено другое слово).

“Экстаз” (буквально — “стояние за пределами самого себя”) указывает на такое состояние сознания, которое можно считать необычным в том смысле, что ум трансцендирует его обычную ситуацию. Экстаз — это не отрицание разума, но такое состояние ума, при котором разум оказывается вне себя, то есть вне пределов своей субъект-объектной структуры. Будучи “вне себя”, разум себя не отрицает. “Экстатический разум” остается разумом и не воспринимает ничего иррационального или антирационального (что не могло бы не повлечь за собой саморазрушения), но трансцендирует базовое условие конечной рациональности — субъект-объектную структуру. Это именно то состояние, которого пытаются достичь мистики через аскезу и медитацию. Но мистикам известно, что и аскеза, и медитация — это всего лишь подготовка и что экстатическим опытом человек обязан исключительно проявлению тайны в ситуации откровения. Экстаз происходит только в том случае, если сознание охвачено тайной, то есть основанием бытия и смысла. И, наоборот, нет откровения без экстаза; в лучшем случае это всего лишь информация, которая может быть проверена научно. “Пророческий экстаз”, о котором поется в церковных гимнах и о котором так много говорится в текстах пророков, указывает на то, что экстатический опыт имеет универсальное значение.

“Экстаз” зачастую смешивают с энтузиазмом, и это легко понять. Словом “энтузиазм” обозначается такое состояние, при котором человек или имеет в себе бога, или находится в боге. В обоих смыслах “энтузиастическое” состояние сознания наделено экстатическими качествами, и потому между изначальными значениями этих слов базового

различия нет¹⁷. Однако слово “энтузиазм” утратило эти религиозные коннотации и стало употребляться для обозначения страстной защиты идей, ценностей, тенденций, людей и т.д. Слово “энтузиазм” теперь уже не имеет коннотации соотнесенности с божественным, а вот слово “экстаз” (по крайней мере до некоторой степени) эту коннотацию все еще имеет.

Теперешнее значение слова “экстаз” в значительной степени детерминировано теми религиозными группами, которые претендуют на обладание особым религиозным опытом, личностной вдохновенностью, необыкновенными дарами Духа, индивидуальными откровениями, знанием эзотерических таинств. Такого рода претензии столь же стары, как и сама религия, и они всегда вызывали как изумление, так и критическую оценку. Было бы неверно отвергать эти претензии априорно и отрицать то, что в этих группах имелись опыты подлинного экстаза. Однако не стоит им позволять и узурпировать этот термин. Слово “экстаз” по праву используется в теологии (а особенно в теологии апологетической).

Так называемым “экстатическим” движениям постоянно угрожает опасность (которой они чаще подвергаются, чем не подвергаются) — опасность принять перевозбуждение за присутствие божественного Духа или за откровение. При всяком подлинном проявлении тайны что-то происходит — как объективно, так и субъективно, но одно лишь субъективное происходит в состоянии религиозного перевозбуждения, нередко вызываемого искусственно. А если так, то оно не обладает силой откровения. Такого рода субъективные опыты не могут служить основанием для новой практической или теоретической интерпретации того, что заботит нас предельно. Перевозбуждение — это такое состояние сознания, которое может быть исчерпывающе описано в психологических терминах. Экстаз трансцендирует психологический уровень, хотя у него есть и своя психологическая сторона. Он открывает нечто такое, что действительно для отношения между тайной нашего бытия и нами самими. “Экстаз” — это такая форма, в которой являет себя то, что заботит нас безусловно — являет себя в совокупности наших психических условий. Оно себя через них являет, хотя не может быть из них выведено.

Угроза небытия, овладевая сознанием, вызывает тот “онтологический шок”, в состоянии которого опытно переживается негативная сторона тайны бытия — его элемент “бездны”. “Шок” указывает на такое состояние сознания, в котором оно исторгается из своего нормального равновесия и испытывает потрясение всей своей структуры. Разум достигает своей пограничной линии, отбрасывается назад к себе, а потом снова возвращается в свою экстремальную ситуацию. Опыт онтологического шока выражен в когнитивной функции посредством базового философского вопроса — вопроса о бытии и небытии. Было бы, конечно, ошибочным спрашивать вместе с иными философами: “Почему есть нечто? Почему это не ничто?” Ведь эта форма вопроса указывает на нечто такое, что предшествует бытию и от чего может быть произведено бытие. Но бытие может быть произведено только от бытия. Смысл этого вопроса может быть выражен в утверждении о том, что бытие является тем прафактом, который не может быть производным от чего-либо еще. Понимаемый в

таким смысле вопрос является парадоксальным выражением онтологического шока и в этом своем качестве началом всякой подлинной философии.

В самом откровении и в том экстатическом опыте, посредством которого оно воспринимается, онтологический шок и сохраняется, и преодолевается одновременно. Он сохраняется во всеуничтожающей силе божественного присутствия (*mysterium tremendum* — ужасная тайна) и преодолевается в возвышающей силе божественного присутствия (*mysterium fascinosum* — пленительная тайна). Экстаз объединяет в себе опыт той бездны, куда влечется разум во всех его функциях, с опытом того основания, в котором разум охвачен тайной его собственной глубины и глубины бытия вообще.

То экстатическое состояние, в котором происходит откровение, не разрушает рациональной структуры сознания. Те сообщения об экстатических опытах, которые содержатся в классических текстах великих мировых религий, едины именно в этом пункте — в том, что если демоническая одержимость разрушает рациональную структуру сознания, то божественный экстаз сохраняет и возвышает его, хотя его и трансцендируя. Под воздействием демонической одержимости разрушаются этические и логические принципы разума, а под воздействием божественного экстаза они утверждаются. Демонические “откровения” представлены и опровергнуты во многих религиозных текстах, особенно в Ветхом Завете. Мнимое откровение, в котором попирается справедливость как принцип практического разума, антибожественно и, следовательно, лживо. Демоническое ослепляет, а не открывает. В состоянии демонической одержимости сознание находится “вне себя” не реально, скорее находясь во власти тех своих элементов, которые притязают на то, чтобы стать сознанием в его совокупности, овладевающим центром рационального “я” и его разрушающим. И все-таки экстаз и одержимость в чем-то тождественны. В обоих случаях обычная субъект-объектная структура сознания “выводится из строя”. Однако божественный экстаз не покушается на целостность рационального сознания, тогда как демоническая одержимость ослабляет или разрушает ее. Это указывает на то, что, хотя экстаз и не является порождением разума, разума он не разрушает.

Очевидно, что у экстаза есть и мощная эмоциональная сторона. Однако было бы ошибкой сводить экстаз к эмоции. В каждом экстатическом опыте все овладевающие и формирующие функции разума выводятся за собственные пределы. То же самое относится и к эмоции. Чувство ничуть не ближе к тайне откровения и к его экстатическому восприятию, чем когнитивная и этическая функции.

Что касается его когнитивного элемента, то экстаз зачастую называют “вдохновением”. Это слово, которое в английском языке (*inspiration*) производно от латинского глагола *spirare* (“дышать”), подчеркивает чистую рецептивность когнитивного разума в экстатическом опыте. В результате искажений и путаницы слово “вдохновение” стало почти таким же бесполезным, как слова “экстаз” и “чудо”. Отчасти это обусловлено тем, что при описании нерелексивных актов познания слово “экстаз” употребляется в нечетком значении. Согласно такому словоупотреблению, пребывать в состоянии вдохновения — значит пребывать в созидательном

настроении, быть охваченным какой-то идеей или достигать понимания чего-либо через внезапный порыв интуиции. Словом “вдохновение” злоупотребляют и тогда, когда оно имеет противоположный смысл, связанный с некоторыми формами учения о вдохновенности библейских писаний. Вдохновение представляется в качестве механического акта диктования или, в более утонченной форме, в виде акта передачи информации. При таком понимании вдохновения разум как бы наполняется суммой чуждого ему знания, с которым он не может соединиться; причем сумма этого знания могла бы разрушить рациональную структуру сознания, в том случае, если бы она в нем осталась. В конечном счете механистическая или какая-либо другая форма неэкстатического учения о вдохновении демонична. Происходит разрушение той самой рациональной структуры, которая, как предполагается, должна воспринимать вдохновение. Очевидно, что вдохновение (если именно так именовать когнитивное качество экстатического опыта) не может опосредовать знание о конечных объектах или отношениях. Оно ничего не добавляет к тому комплексу знаний, который детерминирован субъект-объектной структурой разума. Вдохновение открывает новое измерение познания — измерение понимания в отношении к нашей предельной заботе и к тайне бытия.

г) Откровение и чудо. — Слово “чудо” в соответствии с его расхожим определением обозначает такое событие, которое противоречит законам природы. Это определение вкупе с теми бесчисленными и неverifiedированными “чудесными” историями, которые имеются во всех религиях, сделали этот неверно толкуемый термин опасным для употребления в теологии. Но слово, которым выражается подлинный опыт, может быть выведено из употребления только в том случае, если его можно заменить другим, тогда как представляется, что замена ему не найти. В Новом Завете часто используется греческое слово *semeion*, “знак”, что указывает на религиозный смысл чудес. Однако это слово само по себе, без уточняющего определения, не может выразить этого религиозного смысла. Было бы правильней добавить к слову “знак” слово “событие” и говорить о знаках-событиях. Изначальное значение чуда (“то, что вызывает изумление”) достаточно верно передает понятие о “дающей стороне” опыта откровения. Однако эта коннотация была как бы поглощена дурной коннотацией того сверхъестественного вмешательства, которое разрушает естественную структуру событий. Этой дурной коннотации можно избежать, если употребить слово “знак” и словосочетание “знак-событие”.

Если изначально, наивное религиозное сознание приемлет связанные с явлениями божества поразительные истории, не разрабатывая при этом супранатуралистическую теорию чудес, то в эпохи господства рационализма отрицание законов природы считается главным пунктом чудесных историй. Возникает своего рода иррационалистический рационализм, согласно которому степень абсурдности чудесных историй становится мерилем их религиозной ценности. Чем более в них невозможного, тем в большей степени они являются откровением! Можно заметить, что уже в Новом Завете проявляется такая закономерность: чем более поздней является та или иная традиция, тем в большей степени подчеркивается элемент антиестественного в противовес элементу знаковому.

В послеапостольский период, когда были созданы апокрифические Евангелия, препон абсурдности уже не существовало. Язычники в той же мере, как и христиане, были заинтересованы не столько в том, чтобы божественное присутствовало в шокирующих и в знакосодержащих событиях, сколько в сенсации, производимой антирациональными событиями в их рациональных умах. Этим рационалистическим антирационализмом было заражено все позднее христианство, и он все еще тяготеет над церковной жизнью и теологией.

Проявление тайны бытия не разрушает той структуры бытия, в которой она проявляется. Экстаз, в состоянии которого воспринимается тайна, не разрушает рациональной структуры того сознания, посредством которого тайна воспринимается. Тот знак-событие, который выявляет тайну откровения, не разрушает рациональной структуры той реальности, в которой он возникает. Если все эти критерии применяются, то можно постулировать осмысленное учение о знаках-событиях или чудесах

Не следует называть “чудесами” те события, которые на какое-то время вызывают изумление (таковы, например, научные открытия, технические изобретения, впечатляющие произведения искусства или политические деяния, личные достижения и т.д.). Эти события перестают изумлять после того, как к ним привыкнешь, хотя глубокое восхищение ими может не только оставаться, но даже и возрастать. Не являются чудесами ни структуры реальности, ни образы (Gestalten), ни качества, ни внутренние цели (teloi) чудесных вещей, хотя они навсегда останутся достойными восхищения объектами. В восхищении присутствует элемент изумления, хотя эта изумленность не является нуменозной^{4*} - она не указывает на чудо.

Подобно тому как экстаз предполагает шок от небытия в сознании, так и знаки-события предполагают “стигматы” небытия в реальности. И этот шок, и эти “стигматы”, строго соотносимые, выявляют негативную сторону тайны. Слово “стигмат” указывает как на приметы отверженности, без благодатности (как, например, в случае с преступником, которому выжгли клеймо), так и на приметы благодати (как, например, в случае со святым, на теле которого появились стигматы). Однако и в том, и в другом случае оно указывает на что-то негативное. На всем лежит клеймо, на всем проступает стигмат конечности, или печать имплицитного и неизбежного небытия. Поразительно то, что во многих чудесных историях имеются описания того “нуменозного” ужаса, который охватывает тех, кто соучаствует в “чудесных” событиях. Возникает такое ощущение, будто твердая почва обыденной реальности “уходит из-под ног”. Это ощущение вызывается соотносимым опытом лежащей на реальности печати небытия и шоком от небытия в сознании. Хотя это ощущение само по себе и не является откровением, но оно сопровождает всякий подлинный опыт откровения.

Чудеса нельзя интерпретировать в терминах сверхъестественного вмешательства в естественные процессы. Если бы такая интерпретация соответствовала истине, то тогда проявление основания бытия разрушало бы структуру бытия, а Бог разделился бы в себе самом, как это и утверждают представители религиозного дуализма. Такое чудо было бы адекватней назвать “демоническим”, но не потому, что оно произведено “демонами”, а

потому, что обнажает “структуру деструкции” (см. часть IV, разд. I). Оно соответствует тому состоянию “одержимости”, которое возникает в сознании и может быть названо “колдовством”. Если принять супранатуралистическую теорию чудес, то Бог в ней становится “колдуном” и причиной “одержимости”; здесь Бог смешивается с демоническими структурами в сознании и в реальности. А такие структуры основаны на искажении подлинных проявлений тайны бытия. Разумеется, неприемлема та супранатуралистическая теология, в которой модели, производные от структуры одержимости и колдовства, используются для того, чтобы описывать природу откровения в терминах деструкции как субъективного, так и объективного разума.

Те знаки-события, в которых проявляет себя тайна бытия, состоят из особых констелляций элементов реальности в корреляции с особыми констелляциями элементов сознания. Подлинное чудо — это прежде всего событие поразительное, необычное, потрясающее и не противоречащее рациональной структуре реальности. Во-вторых, это такое событие, которое указывает на тайну бытия, выражая ее отношение к нам со всей определенностью. И, в-третьих, это такое событие, которое воспринимается в качестве знака-события в экстатическом опыте. Только тогда, когда эти три условия соблюдены, и можно говорить о подлинном чуде. То, что не потрясает человека своей поразительностью, силой откровения не обладает. То, что потрясает, но не указывает на тайну бытия, — это колдовство, а не чудо. То, что воспринимается не в экстазе, является сообщением о вере в чудо, а не актуальным чудом. Именно это подчеркивается в синоптических повествованиях о чудесах Иисуса. Чудеса даются только тем, для кого они являются знаками-событиями, — тем, кто воспринимает их в вере. Иисус отказывается творить “объективные” чудеса. Они представляют собой противоречие в терминах. Именно эта строгая корреляция и позволяет при описании чудес и экстаза заменять определение одного определением другого. Можно даже сказать, что экстаз — это чудо сознания, а чудо — это экстаз реальности.

Поскольку ни экстаз, ни чудо не разрушают структуру когнитивного разума, то и возможно, и необходимо прибегать и к научному анализу, и к психологическим, физическим и историческим исследованиям, которые могут и должны проводиться без ограничений. Это может пресечь суеверия и демонические интерпретации откровения, экстаза и чуда. Наука, психология и история являются союзниками теологии в ее борьбе с супранатуралистическими искажениями подлинного откровения. Научное объяснение и исторический критицизм защищают откровение и не могут его разрушить, поскольку откровение принадлежит к тому измерению реальности, к которому не применим ни научный, ни исторический анализ. Откровение — это проявление глубины разума и основания бытия. Оно указывает на чудо существования и на нашу предельную заботу. Оно не зависит от того, что говорят наука и история о тех условиях, в которых оно является. Да откровение и не может сделать науку и историю зависимыми от себя. Никакой конфликт между различными измерениями реальности невозможен. Разум воспринимает откровение через экстаз и чудеса, однако разум не разрушается откровением так же, как и откровение не опустошается разумом.

2. Проводники откровения

а) Природа как проводник откровения. — Не существует ни такой реальности, ни такой вещи или события, которые не могли бы стать носителями тайны бытия и войти в корреляцию откровения. В принципе ничто не исключено из откровения, поскольку ничто и не включено в него на основе каких-то особых качеств. Нет такой личности и такой вещи, которые сами по себе были бы достойны представлять нашу предельную заботу. Но, с другой стороны, всякая личность и всякая вещь соучаствуют в само-бытии, то есть в основании и смысле бытия. Без этого соучастия они не обладали бы силой бытия. Именно поэтому почти любая разновидность реальности где-нибудь да становилась проводником откровения.

Хотя ничто и не становилось носителем откровения благодаря своим выдающимся качествам, однако именно эти качества детерминируют то направление, в котором вещь или событие выражает нашу предельную заботу и наше отношение к тайне бытия. Нет никакой разницы между камнем и человеком в плане их возможности стать носителями откровения посредством вхождения в констелляцию откровения. Однако между ними существует огромная разница в плане их значимости и истинности тех откровений, которые ими опосредованы. Камень представляет довольно ограниченное число тех качеств, которые способны указывать на основание бытия и смысла. А человек представляет те центральные качества (а имплицитно — и все качества вообще), которые могут указывать на тайну существования. Однако у камня есть и такие качества, которые человек эксплицитно не представляет (прочность, сопротивляемость и т.д.). Такие качества камня могут сделать его тем элементом, который помогает происходящему через личность откровению (такова, например, метафора “камень Вечности” по отношению к Богу). В таком же аспекте нужно рассматривать и сакраментальные элементы — употребляемые при богослужении вещества (воду, вино, елей и т.д.). Их изначальный характер независимых носителей откровения был преобразован в подкрепляющую функцию, однако даже и в этой функции их изначальная независимая сила все еще ощутима.

Количество взятых из природы проводников откровения столь же бесчисленно, как и количество природных объектов. Океан и звезды, растения и животные, тела и души людей являются природными проводниками откровения. Столь же многочисленны и те природные события, которые могут входить в констелляцию, обладающую характером откровения: это движения небосвода, смена дня и ночи, рост и увядание, рождение и смерть, природные катастрофы, психосоматические опыты (такие, например, как созревание, болезнь, секс, опасность). Во всех этих случаях характером откровения обладают не вещь и не событие как таковые: они лишь открывают то, что использует их в качестве проводников или носителей откровения¹⁸.

Если повседневная жизнь являет собой амбивалентное смешение обычного и необычного, то в констелляциях откровения и то, и другое опытно переживается в своей радикальной форме. Если проводником откровения является “чрезвычайно обычное”, то тайна бытия обнаружи-

вает себя в своем отношении к рациональному характеру сознания и реальности; божественное выявляет присущее ему логосное качество, не переставая быть при этом божественной тайной. Если проводником откровения является “чрезвычайно необычное“, то тайна бытия обнаруживает себя в своем отношении к дорациональному характеру сознания и реальности; божественное выявляет свой характер бездны, не переставая быть при этом божественной тайной. Чрезвычайно обычное в качестве проводника откровения детерминирует социальный и этический тип религии. Принадлежащее Канту соотнесение морального закона и звездного неба как выражений безусловно возвышенного является классической формулой взаимозависимости опыта социального и природного законов и их отношения к предельному смыслу существования. “Чрезвычайно необычное“ в качестве проводника откровения детерминирует индивидуалистический и парадоксальный тип религии. Принадлежащий Кьеркегору символ постоянного зависания (подобного нерешительности пловца перед глубиной океана) и его акцент на “прыжке“, после которого остается позади все обыденное и рациональное, являются классическим выражением этого типа религии. То же различие лежит в основе и современного конфликта между “исторической“ теологией Ричля и неортодоксальной теологией^{5*}.

Откровение посредством природных проводников — это не “естественное откровение“. “Естественное откровение“, если отличать его от откровения через природу, является противоречием в терминах, ибо если это естественное познание, то это уже не откровение, а если это откровение, то оно делает природу экстатической и чудесной. Естественное знание о себе самом и мире не может привести к откровению основания бытия. Оно может привести к вопросу об основании бытия, и так называемая “естественная теология“ может и должна это делать. Однако вопрос этот не задается ни “естественным откровением“, ни “естественной теологией“. Это — вопрос разума о его собственном основании и бездне. Разум себе этот вопрос задает, но ответить на него не может. Ответить на него может откровение. И ответ этот не основан ни на так называемом “естественном откровении“, ни на так называемой “естественной теологии“. Основан он на реальном откровении, на экстазе и на знаках-событиях. “Естественная теология“ и, в еще более определенной форме, “естественное откровение“ являются неверными наименованиями и негативной стороны откровения тайны, и интерпретации “шока“ и “стигмата“ небытия.

Когнитивный разум может зайти так же далеко. Он может разработать вопрос о тайне в основании разума. Однако каждый шаг за границы анализа этой ситуации будет представлять собой либо неубедительную аргументацию, либо реликт традиционных верований, либо и то и другое вместе. Когда Павел говорит о языческом искажении потенциального познания Бога через природу^{6*}, он бросает вызов народам не потому, что их аргументация является спорной, но потому, что они искажают откровения, получаемые через природу. Природа в ее особых разделах или природа в целом может быть проводником откровения в экстатическом опыте. Однако природа не может служить основой аргументации для выводов относительно тайны бытия. Даже если это и было бы возможно, то этого

нельзя было бы назвать ни естественной теологией, ни еще в меньшей степени — естественным откровением.

б) История, группы и индивиды как проводники откровения. — Исторические события, группы или индивиды как таковые проводниками откровения не являются. Только та констелляция откровения, в которую они при особых условиях входят, и придает им характер откровения — только она, а не их историческая значимость, их социальное или индивидуальное величие. Только если история указывает на нечто за своими пределами в корреляции экстаза и знака-события — только тогда и совершается откровение. Только если группы личностей становятся прозрачными для основания бытия и смысла — только тогда и совершается откровение. Однако возникновение откровения непредсказуемой не выводимо из качеств личностей, групп и событий. Это — историческая, социальная и личная судьба. Она подчиняется “направляющей созидательности” божественной жизни (см. ниже с. 255 и ел.).

Историческое откровение — это откровение не в истории, но через историю. Поскольку человек по сути своей историчен, всякое откровение совершается в истории даже и тогда, когда оно опосредовано камнем или деревом. Но сама по себе история становится откровением только в том случае, если особое событие или череда событий опытно воспринимаются в экстазе как чудо. Такого рода опыты могут быть связаны с великими созидательными или разрушительными событиями в национальной истории. В таком случае политические события интерпретируются в качестве божественных благодеяний, наказаний, обетовании, и, следовательно, в качестве предельной заботы и проявления тайны бытия.

История — это история групп в представлении и интерпретации личностей. Как группы, так и личности могут стать проводниками откровения в связи с теми историческими событиями, которые обладают характером откровения. Проводником откровения для других групп может стать та группа, которая обладает экстатическим опытом в связи со своей исторической судьбой. Именно это и было предвосхищено в иудейских пророчествах, включивших в данное Аврааму благословение все народы и предвидевших приход к горе Сион всех народов, чтобы поклониться Богу Израиля. Христианская церковь всегда осознавала свое призвание быть носительницей откровения для народов и индивидов. Сходным образом и те личности, которые связаны с событиями откровения, могут и сами стать проводниками откровения — или в качестве представителей этих событий, или в качестве их интерпретаторов (а иногда и теми, и другими вместе). Моисей, Давид и Петр описываются в качестве как представителей, так и интерпретаторов событий откровения. Царь Кир событие откровения представляет, а Второисайя его интерпретирует. Павел как миссионер представляет, а Павел как богослов интерпретирует событие откровения. В обеих этих функциях все эти люди являются проводниками исторического откровения. И каждый из них самих, и каждое из самих этих событий указывает на нечто такое, что их бесконечно трансцендирует, — на самопроявление того, что заботит нас предельно.

Откровение, осуществляющееся через личностей, не ограничено теми, кто представляет или интерпретирует историю. Откровение может

осуществиться через всякого, кто прозрачен для основания бытия. Пророк, даже и являясь проводником исторического откровения, не исключает наличия других людей как проводников откровения. И тот священник, который осуществляет служение в сфере священного, и тот святой, который воплощает это священное в себе самом, и тот обычный верующий, который охвачен божественным Духом, - все они могут стать проводниками откровения и для других, и для целой группы. Однако священническая функция как таковая еще не обладает характером откровения. Механическое исполнение религиозных обрядов может исключать всякое носящее характер откровения присутствие той священной реальности, опосредовать которую это священнодействие притязает. Священническая функция открывает тайну бытия только при особых условиях. Это верно и по отношению к святому. Термин “святой” толковалось искаженно и неверно; святость отождествлялась с религиозным или нравственным совершенством. Именно поэтому протестантизм в конце концов изъясил из теологии понятие святости и исключил из религии реальность святого. Однако святость — это не личное совершенство. Святые — это те личности, которые прозрачны для основания бытия, которое через них открывается^{7*}. Святые — это те, кто способен войти в констелляцию откровения в качестве проводников. Их бытие может стать знаком-событием для других. Такова истина, стоящая за католической практикой требовать чудес от каждого святого. Протестантизм не допускает различий между святым и обычным верующим. Всякий верующий свят постольку, поскольку он принадлежит к сообществу святых — к той новой реальности, которая священна в своем основании; а всякий святой является обычным верующим постольку, поскольку он принадлежит к числу тех, кто нуждается в прощении грехов. И все-таки даже и на этой основе верующий может стать проводником откровения для других и в этом смысле святым. Его вера и его любовь могут стать знаками-событиями для тех, кто охвачен их силой и их созидательностью. Проблема святости должна быть безусловно переосмыслена протестантской теологией.

Историческое откровение может сопровождаться и поддерживаться (что обычно и бывает) откровением через природу, поскольку природа является тем основанием, на котором разворачивается история и без которого история не обладала бы реальностью. Именно поэтому миф и священная легенда повествуют о соучастии имеющих характер откровения природных констелляций в историческом откровении. Синоптические Евангелия полны такими историями, в которых присутствие Царства Божия во Иисусе как во Христе засвидетельствовано природными событиями, входящими в корреляцию откровения.

в) Слово как проводник откровения и вопрос о внутреннем слове. — Важность “слова” не только для идеи откровения, но и почти для всякого теологического учения столь велика, что существует неотложная необходимость в “теологической семантике”. В теологической системе имеется несколько таких разделов, в которых нужно и ставить семантические вопросы, и отвечать на них. Рациональная структура человека такова, что ее не понять без того слова, посредством которого он овладевает рациональной структурой реальности. Откровение не может быть понято

без слова как проводника откровения. Знание о Боге невозможно описать иначе как через семантический анализ символического слова. Символы “Слово Божие” и “Логос” в их различных значениях не могут быть поняты без проникновения в общую природу слова. Библейская Весть не поддается интерпретации без использования семантических и герменевтических принципов. Проповедь церкви предполагает понимание экспрессивной и денотативной функций слова в дополнение к его коммуникативной функции. В этих условиях неудивительно, что была предпринята попытка свести всю теологию в целом к расширенному учению о “Слове Божием” (Барт). Однако в таком случае нужно будет или отождествить “слово” с откровением (причем термин “слово” нужно будет употреблять в столь широком значении, что под него можно будет подвести всякое божественное самопроявление), или же откровение нужно будет ограничить устным словом, причем “Слово Божие” придется понимать буквально, а не символически. В первом случае специфический смысл термина “слово” утрачивается, а во втором случае специфический смысл сохраняется, но зато Бог лишается возможности всякого иного самопроявления, кроме словесного. Однако это противоречит не только смыслу силы Бога, но также и религиозному символизму как в библейской литературе, так и вне ее — тому религиозному символизму, в котором опыт божественного присутствия столь же часто передается при помощи образов зрения, ощущения и вкуса, как и при помощи образов слышания. Следовательно, “слово” может стать всеобъемлющим символом божественного самопроявления только в том случае, если божественное “Слово” может восприниматься на вид и на вкус точно так же, как и на слух. Христианское учение о Воплощении Логоса включает в себя тот парадокс, согласно которому Слово стало объектом зрения и осязания (см. ниже с. 158 и сл.).

Откровение посредством слов не следует смешивать со “словами откровения”. Человеческие слова (как в сакральном, так и в секулярном языке) создавались в ходе человеческой истории и основаны на проверенной опытом корреляции между сознанием и реальностью. Экстатический опыт откровения, как и любой другой опыт, может способствовать формированию и преобразованию языка, однако он не может сотворить язык из самого себя — тот язык, который поддавался бы изучению так же, как язык иностранный. Откровение пользуется обычным языком точно так же, как оно пользуется природой и историей, психической и духовной жизнью человека в качестве проводников откровения. Обычный язык, которым выражается и обозначается обычный опыт сознания и реальности в их категориальной структуре, становится средством выражения и обозначения чрезвычайного опыта сознания и реальности в экстазе и знаке-событии.

С помощью слова самосоотнесенный и непреступный опыт одного “я-эго” передается другому “я-эго” двумя способами: через выражение и через обозначение. Эти два способа тесно между собой связаны, однако существует и такой полюс выражения, на котором почти полностью отсутствует обозначение, и такой полюс обозначения, на котором почти полностью отсутствует выражение. Денотативная сила языка — это его способность овладевать общими смыслами и передавать их. Экспрессивная

сила языка — это его способность вскрывать и передавать личностные состояния. Алгебраическое уравнение обладает почти исключительно денотативным характером, а крик отчаяния — почти исключительно экспрессивным характером. Но даже в крике отчаяния содержится указание на определенное содержание чувства, и даже в математическом уравнении может быть выражено удовлетворение по поводу очевидности результата и адекватности метода. Почти вся наша речь распределяется между этими двумя полюсами: чем больше в ней научного и технического, тем ближе она к денотативному полюсу; чем больше в ней поэтического и коммуникационного, тем ближе она к экспрессивному полюсу.

Слово как проводник откровения указывает на нечто такое, что находится за пределами его обыденного смысла как в денотации, так и в экспрессии. В ситуации откровения язык обладает той денотативной силой, которая через обыденный смысл слов указывает на их отношение к нам. В ситуации откровения язык обладает той экспрессивной силой, которая через обыденные экспрессивные возможности языка указывает на нечто невыразимое и его отношение к нам. Это не означает того, что логическая структура обыденного языка разрушается в том случае, если слово становится проводником откровения. Бессмысленные словосочетания не выявляют присутствие божественного, хотя они и могут обладать экспрессивной силой без какой-либо денотативной функции. С другой стороны, и обыденный язык, даже если речь в нем идет о предельной заботе, тоже не является проводником откровения. В нем нет ни того “звука“, ни того “голоса“, которые делают предельное воспринимаемым. Когда речь идет о предельном, о бытии и о смысле, обыденный язык низводит его до уровня чего-то предваряющего, обусловленного и конечного, тем самым приглушая присущую ему силу откровения. Но вот язык в качестве проводника откровения обладает, напротив, и “звуком“, и “голосом“ божественной тайны, присутствующей в звуке и голосе человеческой экспрессии и денотации и передающейся через них. Язык, если он наделен этой силой, является “Словом Божиим“. Если уместно употребить для характеристики языка оптическую метафору, то можно сказать, что Слово Божие как слово откровения является прозрачным языком. Сквозь покровы обыденного языка сияет (или, точнее, звучит) нечто такое, что является самопроявлением глубины бытия и смысла.

Очевидно, что слово как проводник откровения, “Слово Божие“, - это не слово информации об истине, которая иначе останется сокрытой. Если бы это было так, если бы откровение было информацией, то не было бы нужды в “прозрачности“ языка. Обыденный язык, не передавая ни “звука“ о предельном, мог бы давать информации о “божественном“. Такого рода информация представляла бы познавательный (а возможно, и этический) интерес, но она была бы лишена всех характеристик откровения. Она бы не обладала силой овладевать, потрясать и преображать — той силой, которая приписывается “Слову Божию“.

Если слово как проводник откровения является не информацией, то его невозможно произнести помимо тех событий откровения, которые происходят в природе, в истории и в человеке. Слово является не провод-

ником откровения в дополнение к другим проводникам, но необходимым элементом всех форм откровения. Поскольку человек является человеком благодаря силе слова, ничто реально человеческое не могло бы быть таковым без слова — изреченного или безмолвного. Когда пророки говорили, то говорили они о “великих деяниях Бога” — о тех событиях в истории Израиля, которые были событиями откровения. Когда говорили апостолы, то говорили они об одном великом деянии Бога — о том событии откровения, которое названо Иисусом Христом. Когда языческие жрецы, провидцы и мистики изрекали священные оракулы и создавали священные тексты, то тем самым они давали интерпретации той Духовной реальности, в которую они вступили после того, как оставили реальность обыденную. Бытие предшествует речи, а реальность откровения и предшествует слову откровения, и детерминирует его. Сумма предполагаемых божественных откровений о “вере и нравственности”, если за ними не стоит никакого события откровения, которое они интерпретируют, — это всего лишь получивший божественное одобрение свод законов, но не Слово Божие, и силой откровения она не обладает. Ни Десять Заповедей Моисея, ни великая Заповедь Иисуса не будут откровением, если отделить их от божественного завета с Израилем или от присутствия Царства Божия во Христе. Эти заповеди воспринимались и будут восприниматься в качестве интерпретаций новой реальности, а не в качестве приказов, направленных против старой реальности. Они являются описаниями, а не законами. Это касается и учений. Они являются не данными в откровении учениями, но событиями откровения и ситуациями, которые могут быть описаны в вероучительных терминах. Церковные учения лишаются смысла, если отделить их от той ситуации откровения, из которой они возникли. “Слово Божие” не содержит в себе ни данных в откровении заповедей, ни данных в откровении учений; оно сопровождает и интерпретирует ситуации откровения.

Выражение “внутреннее слово” неудачно. Слово является средством общения, а “внутреннее слово” было бы тогда своего рода самообщением, монологом* души с собой. Однако выражение “внутреннее слово” употребляется для описания того, что Бог говорит в глубине индивидуальной души. Нечто было сказано душе, но сказано оно было не изреченными, но и не безмолвными словами. Да оно и вообще было сказано не словами. Это движение души в ней самой. “Внутреннее слово” — это выражение отрицания слова как проводника откровения. Слово говорится кому-то, а “внутреннее слово” является осознанием того, что уже имеется, и не нуждается в том, чтобы о нем говорили. Это верно и в отношении выражения “внутреннее откровение”. Внутреннее откровение должно открыть нечто такое, что еще не является частью внутреннего человека. В противном случае это было бы воспоминанием, а не откровением: нечто потенциально присутствующее стало бы актуальным и осознанным. Именно такова позиция мистиков, идеалистов и спиритуалистов¹⁹ — замечают они это или нет. Однако в состоянии экзистенциального отделения человек не может воспринять весть о Новом Бытии через припоминание. Она, эта весть, должна прийти к нему, должна быть ему высказана — это дело откровения. Критическое отношение к учению о “внутреннем слове” было исторически подтверждено легкостью перехода от спиритуализма к рационализму.

“Внутреннее слово“ все больше и больше отождествлялось с теми логическими и этическими нормами, которые образуют рациональную структуру сознания и реальности. Голос откровения был заменен голосом нашего нравственного сознания, напоминающим нам о том, что мы сущностно знаем. Учению о “внутреннем слове“ христианская теология должна противопоставить учение о слове как о проводнике откровения, а символически — учение о Слове Божиим.

3. Динамика откровения: откровение изначальное и зависимое

История откровения выявляет различие, существующее между откровением изначальным и зависимым. Это является следствием коррелятивного характера откровения. Изначальное откровение — это такое откровение, которое происходит в той констелляции, которой прежде не существовало. Это чудо и этот экстаз соединились впервые. Обе составляющие - изначальные. В зависимом откровении чудо и его изначальное восприятие в их совокупности формируют дающую сторону, тогда как воспринимающая сторона меняется по мере того, как новые индивиды и новые группы входят в ту же самую корреляцию откровения. Иисус является Христом и потому, что он мог стать Христом, и потому, что он и был воспринят как Христос. Если бы обеих этих составляющих не было, то он не был бы Христом. И это было верно не только в отношении тех, кто воспринял его первым, но и в отношении всех тех людей из последующих поколений, которые входили в корреляцию откровения с ним. Однако существует различие между откровением изначальным и получаемым через него откровением зависимым. Если Петр, встретив человека по имени Иисус, назвал его Христом в изначальном экстазе откровения, то последующие поколения встречали того Иисуса, которого Петр и другие апостолы уже восприняли как Христа. В истории церкви откровение происходит постоянно, но это уже зависимое откровение. Изначальное чудо вместе с его изначальным восприятием является постоянной точкой соотнесения, тогда как Духовное восприятие последующими поколениями постоянно меняется. Но если изменить одну сторону корреляции, то будет преобразована и вся корреляция в целом. Это верно, что постулат “Иисус Христос... тот же вчера, сегодня и вовеки“ является неподвижной точкой соотнесения во все периоды церковной истории. Однако сам акт соотнесения никогда не остается тем же самым, поскольку новые поколения с новыми возможностями восприятия входят в корреляцию и преобразуют ее. Никакой церковный традиционализм и никакой ортодоксальный библицизм не могут избежать этой ситуации “зависимого откровения“, что и является ответом на часто обсуждающийся вопрос о том, обладает ли история церкви силой откровения. История церкви не является местом изначальных откровений в дополнение к тому единственному, на котором она основана (см. раздел об опыте, с. 45 и сл.). Скорее она является местом постоянно совершающихся зависимых откровений, которые составляют одну из сторон дела божественного Духа в церкви. Эта сторона зачастую именуется “просвещением“ относительно

и церкви в целом, и ее индивидуальных членов. Термин “просвещение” указывает на когнитивный элемент в процессе актуализации Нового Бытия. Это — когнитивная сторона экстаза. Если понятие “вдохновение” традиционно использовалось для обозначения изначального откровения, то понятие “просвещение” используется для выражения того, что мы называем “зависимым откровением”. Божественный Дух, просвещая верующих индивидуально и в группах, вводит их когнитивный разум в корреляцию откровения с тем событием, на котором основано христианство.

Это расширяет наше понимание откровения и его значения в жизни христианина. Ситуация зависимого откровения существует в каждый из тех моментов, когда божественный Дух овладевает человеческим духом, потрясает и подвигает его. Каждая молитва и медитация, если они соответствуют своему смыслу воссоединять создание с его созидательным основанием, в этом смысле носят характер откровения. Приметы откровения — тайна, чудо и экстаз — присутствуют во всякой истинной молитве. Обращаться к Богу и получать от него ответ — значит испытывать тот опыт экстаза и чуда, который трансцендирует все обычные структуры субъективного и объективного разума. Это — присутствие тайны бытия и актуализация нашей предельной заботы. Если это низводится до уровня беседы между двумя сущими, то это кощунственно и нелепо. Если же это понимается как “возвышение сердца” (то есть центра личности) к Богу, то это — событие откровения.

Это соображение радикально исключает неэкзистенциальное понимание откровения. Предположения, касающиеся откровений прошлого, дают теоретическую информацию, но они не обладают силой откровения. Они могут быть восприняты в качестве истины лишь через автономное использование интеллекта или через гетерономное подчинение воли. Подобное приятие было бы делом человеческим, похвальным деянием того типа, против которого Реформация боролась не на жизнь, а на смерть. Откровение, будь оно изначальным или зависимым, обладает силой откровения только для тех, кто в нем соучаствует, — для тех, кто входит в корреляцию откровения.

Изначальное откровение дается группе людей через индивида. Откровение может быть воспринято изначальным лишь в глубине личностной жизни, в ее борениях, решениях и самоподчинении. Ни один индивид не воспринимает откровение для самого себя: он воспринимает его для своей группы, а имплицитно — для всех групп, для человечества в целом. Это очевидно в случае откровения пророческого, которое всегда обладает характером призвания. Пророк — это посредник откровения для группы тех, кто за ним последовал (зачастую после того, как вначале они его отвергли). И это не ограничено одним лишь классическим профетизмом. Ту же ситуацию мы обнаруживаем в большинстве религий и даже в мистических группах. Провидец, основатель религии, священник, мистик — именно через этих людей изначальное откровение становится достоянием тех групп, которые входят в ту же корреляцию откровения, но уже зависимым образом.

Поскольку корреляция откровения преобразуется как всякой новой группой, так и каждым входящим в нее новым индивидом (причем в

последнем случае она преобразуется бесконечно малым образом), то следует спросить, может ли это преобразование достичь того пункта, в котором изначальное откровение исчерпает себя и будет замещено чем-то другим. Это — вопрос о возможном конце корреляции откровения, наступающем в результате или полного исчезновения неподвижной точки отсчета, или полной утраты ее силы создавать новые корреляции. Обе эти возможности бесконечное число раз были актуализированы в истории религии. Сектантские и протестантские движения всех великих религий подвергали нападкам существующие религиозные институты как полностью исказившие смысл изначального откровения несмотря на то, что оно все еще считалось в них точкой отсчета. С другой стороны, большинство богов прошлого утратили даже и эту силу: они стали поэтическими символами и перестали создавать ситуацию откровения. Аполлон не имеет для христиан значения откровения; Дева Мария ничего не открывает протестантам. Откровение посредством этих двух персонажей закончилось. Тут можно спросить: «А как может закончиться реальное откровение? Если за каждым откровением стоит Бог, то как может закончиться нечто божественное? А если открывает себя не Бог, то зачем тогда употреблять термин «откровение»?» Но такой альтернативы не существует! Каждое откровение опосредовано одним или несколькими проводниками откровения. Ни один из этих проводников сам в себе силой откровения не обладает, однако в условиях существования эти проводники притязают на то, что она у них есть. Такие притязания делают их идолами, а крах этих притязаний лишает их силы. Сторона откровения не утрачивается даже и тогда, когда откровению наступает конец; однако его идолопоклонническая сторона разрушается. То, что носило в нем характер откровения, сохраняется в качестве элемента более всеобъемлющих и более очищенных откровений; все, что носит характер откровения, потенциально присутствует в окончательном откровении, которое не может закончиться потому, что его носитель ни на что не притязает для себя.

4. Знание об откровении

Откровение — это проявление тайны бытия для когнитивной функции человеческого разума. Им опосредовано знание — такое, однако, знание, которое может быть воспринято только в ситуации откровения, через экстаз и чудо. Эта корреляция выявляет особый характер «знания об откровении»²⁰. Поскольку знание об откровении не может быть отделено от ситуации откровения, то оно не может быть введено в контекст обычного знания в качестве чего-то дополнительного — того, что особым способом доставляется, но после его восприятия становится от этого способа независимым. Знание об откровении не обогащает наших знаний о структурах природы, истории и человека. Всякий раз, когда заявляется претензия на знание именно на этом уровне, оно должно быть подвергнуто тем экспериментальным проверкам, посредством которых устанавливается истинность. Если подобная претензия выдвигается во имя откровения или какого-либо другого авторитета, то претензия эта должна быть про-

игнорирована и должны быть применены обычные методы исследования и верификации. Получаемое через откровение знание о творении ничего не значит для естествоиспытателя, поскольку оно ничего не добавляет к научному описанию природных структур вещей, но в то же время ничего от этого описания и не отнимает. Получаемая через откровение интерпретация истории как истории откровения ничего не значит для историка, поскольку она не подтверждает, но и не отрицает ни одного из его положений касательно документов, традиций и взаимозависимости исторических событий. Ни одна из получаемых через откровение истин относительно судьбы человека ничего не значит для психолога, поскольку она не может повлиять на его анализ динамики человеческой души. Если бы знание через откровение вторглось в обычное знание, то это привело бы к разрушению научной честности и методологического смирения. Это выявило бы демоническую одержимость, а не божественное откровение. Знание об откровении - это знание об откровении нам тайны бытия, а не информация о природе сущих и об их отношении друг к другу. Следовательно, знание об откровении может быть воспринято лишь в ситуации откровения и может быть передано — в противоположность обычному знанию — только тем, кто соучаствует в этой ситуации. Для тех, кто находится вне этой ситуации, те же самые слова и звучат по-другому. Если Новый Завет будет, например, читать филолог, для которого его содержание не является предметом предельной заботы, то ему может быть по силам дать его точную и правильную интерпретацию. Однако при этом от него ускользнет экстатический и носящий характер откровения смысл слов и предложений. Он может с научной точностью говорить о них как о тех сообщениях, которые относятся к предполагаемому откровению, но он не может говорить о них как свидетель актуального откровения. Его знание о документах откровения неэкзистенциально. В этом своем качестве оно может существенно обогатить историко-филологическое понимание документов, но оно ничего не добавит к опосредованному документами знанию об откровении.

Знание об откровении не может вторгаться в обычное знание. Равным образом и обычное знание не может вторгаться в знание об откровении. Нет никакой научной теории, которая для истины откровения была бы предпочтительной любой другой теории. Это будет губительным для теологии, если теологи на теологических основаниях предпочтут одну научную точку зрения другой. Это будет унижительным для теологии, если теологи станут бояться новых теорий в силу религиозных причин, стараясь противиться им как можно дольше и в конечном счете сдаваясь лишь тогда, когда продолжать сопротивление уже невозможно. Это неверно задуманное сопротивление теологов со времен Галилея до времен Дарвина было одной из причин того раскола между религиозной и светской культурой, который имел место в последние века.

Подобная ситуация преобладает и относительно исторических исследований. Теологам нет нужды опасаться каких бы то ни было исторических гипотез, поскольку истина откровения находится в таком измерении, где она не может быть ни подтверждена, ни опровергнута историографией. А если так, то теологам не стоило бы предпочитать одни результаты исторического исследования другим на теологических основаниях

и не стоило бы противиться тем результатам, которые в конечном счете должны быть приняты (если, конечно, не предполагается разрушить научную честность) - приняты даже и в том случае, если, как кажется, они подрывают знание об откровении. Исторические исследования не должны ни радовать, ни огорчать теологов. Знание об откровении, хотя оно в первую очередь опосредовано историческими событиями, не подразумевает никаких фактографических утверждений, а потому и не подлежит критическому анализу исследователя-историка. Истинность этого знания может судиться только теми критериями, которые относятся к измерению получаемого в откровении знания.

Психология (включая глубинную психологию), психосоматика и социальная психология в равной степени не могут вмешиваться в область знания об откровении. Существует множество исследований природы человека в откровении. Однако все они касаются отношения человека к тому, что его заботит предельно, к основанию и смыслу его бытия. Не существует психологии откровения в той же мере, в какой не существует историографии откровения или физики откровения. Задачей теологии не является предпринимаемая на религиозных основаниях защита истины откровения посредством нападков на фрейдистское учение о либидо, о подавлении и сублимации или посредством защиты учения Юнга о человеке во имя знания через откровение.

Существует, однако, одно исключение из правила о нейтральности знания об откровении по отношению ко всем формам обычного познания. Исключение это относится к присутствию элементов откровения в утверждениях обычного знания. Если под видом обычного знания обсуждаются вопросы предельной заботы, то тогда теология должна защищать истину откровения от нападков искаженных откровений независимо от того, появляются ли они в виде подлинно религиозных или метафизически видоизмененных идей. Однако здесь мы имеем дело с религиозной борьбой в измерении знания через откровение, а не с конфликтом между знанием об откровении и обычным знанием.

Истина откровения не зависит от тех критериев, которые сами по себе откровением не являются. Знание об откровении, как и обычное знание, должно оцениваться собственными имплицитными критериями. Задача учения об окончательном откровении заключается в том, чтобы сделать эти критерии эксплицитными (см. последующие разделы).

Знание об откровении прямо или косвенно является знанием о Боге, а потому оно основано на аналогии или символично. Природа этого вида знания зависит от природы отношения между Богом и миром и подлежит обсуждению только в контексте учения о Боге. Но прежде следует упомянуть о двух возможных ошибках понимания, которых следует избежать. Если знание об откровении назвать “знанием по аналогии“, то это, несомненно, относится к классическому учению об *analogia entis*^{8*} между конечным и бесконечным. Без такого рода аналогии о Боге не сказать ничего. Однако *analogia entis* ни в коей мере не может создать естественную теологию. Это не метод обнаружения истины о Боге, но та форма, в которой должно быть выражено всякое знание об откровении. В этом смысле *analogia entis*, как и “религиозный символ“, указывает на необходимость использования тех данных, которые берутся из конечной реальности для

того, чтобы дать содержание когнитивной функции в откровении. Однако эта необходимость не умаляет когнитивной ценности полученного через откровение знания. Выражения “лишь символ” следует избегать, поскольку не основанное на аналогии или несимволическое знание о Боге куда менее истинно, чем основанное на аналогии или символическое знание. Если данные конечного знания в их обыденном смысле будут использоваться для знания об откровении, то это разрушит смысл откровения и лишит Бога его божественности.

Б. Актуальное откровение

5. Актуальное и окончательное откровение

Мы рассмотрели смысл откровения в свете критериев того, что христианство считает откровением. Предполагалось, что описание смысла откровения будет соответствовать всем возможным и актуальным откровениям, однако критерий откровения выработан еще не был. И вот теперь мы опять возвращаемся к христианскому утверждению, но теперь уже не косвенно, как в предыдущих главах, но напрямую и догматически, принимая понятие догмата в его подлинном смысле — в смысле доктринальной основы особой философской школы или религиозного сообщества.

С точки зрения теологического круга актуальное откровение будет по необходимости откровением окончательным, поскольку охваченная опытом откровения личность верит в то, что оно является истиной, относящейся к тайне бытия и нашего отношения к ней. А если человек открыт и для других изначальных откровений, то он уже покинул ситуацию откровения и смотрит на нее отстраненно. Точкой отсчета для него уже перестало быть то изначальное откровение, посредством которого он вступил в изначальную (или, что гораздо чаще, в зависимую) корреляцию. Может оказаться и так, что личность будет верить в то, что ни одно конкретное откровение не затрагивает ее предельно и что реально предельное находится за пределами всякой конкретности. В индуизме предельным считается экстатический опыт силы Брахмана, а в гуманизме — героическое подчинение нравственному принципу. В обоих случаях конкретное откровение (такое, например, как явление Вишну в индуизме или образ Иисуса как идеала нравственности в протестантизме) не является окончательным. Окончательным откровением для индуиста является мистический опыт, тогда как для гуманиста не существует ни актуального, ни окончательного откровения: для него существует одна только моральная автономия, подкрепленная впечатлением от синоптического Иисуса.

Христианство претендует на то, что оно основано на откровении в Иисусе как во Христе как на окончательном откровении. Это притязание создает христианскую церковь, а там, где оно отсутствует, христианство существовать перестает — по крайней мере явно, хотя и не всегда латентно (см. часть IV, раздел II).

Слово “окончательное” в словосочетании “окончательное откровение” означает нечто большее, чем “последнее”. Христианство часто утверждало и, разумеется, может утверждать, что в истории церкви существует непрерывное откровение. И в этом смысле окончательное откровение не является последним. Только в том случае, если “последнее” значит последнее подлинное откровение, окончательное откровение и может быть истолковано как откровение последнее. В истории церкви не может быть такого откровения, точкой отсчета которого не был бы Иисус как Христос. Если пытаются найти (или принимают) другую точку отсчета, то это значит, что христианская церковь утратила свое основание. Однако окончательное откровение является чем-то большим, нежели последнее подлинное откровение. Это то решающее, исполняющее, непревосходимое откровение, которое является критерием всех других. Именно таково христианское притязание, именно таково основание христианской теологии.

Вопрос, однако, состоит в том, чем можно оправдать это притязание и существуют ли в откровении Иисуса как Христа такие критерии, которые делают это откровение окончательным. Эти критерии не могут быть производны от чего-то такого, что находится вне ситуации откровения. Однако возможно обнаружить их и внутри этой ситуации. Именно это и должна сделать теология.

Тем первым и базовым ответом, который теология должна дать на вопрос об окончательности откровения во Иисусе как во Христе, является следующий: откровение окончательно в том случае, если оно обладает силой отрицать себя, при этом себя не утрачивая. Этот парадокс основан на том факте, что всякое откровение обусловлено тем проводником, в котором и через которого оно является. Вопрос об окончательном откровении — это вопрос о том проводнике откровения, который преодолевает свои собственные конечные условия, жертвуя как ими, так — вместе с ними — и самим собой. Тот, кто является носителем окончательного откровения, должен пожертвовать своей конечностью — не только своей жизнью, но еще и своей конечной силой, знанием и совершенством. Только в таком случае он докажет, что является носителем окончательного откровения (в классической терминологии это “Сын Божий”). Он становится совершенно прозрачным для той тайны, которую он открывает. Но для того чтобы обрести способность полностью собой пожертвовать, он должен полностью собой и владеть. А полностью собой владеть (и, следовательно, полностью собой жертвовать) может лишь тот, кто соединен с основанием бытия и смысла — соединен неразрывно и безраздельно. В образе Иисуса как Христа мы имеем образ того человека, который этими качествами обладает и, соответственно, может быть назван проводником окончательного откровения.

В библейских свидетельствах об Иисусе как о Христе (а иных свидетельств помимо Нового Завета нет) Иисус становится Христом через победу над теми демоническими силами, которые пытались сделать его демоническим, искушая его требовать предельности для его конечной природы. Эти силы, зачастую представляемые его же собственными учениками, пытались подвигнуть его к отказу от самопожертвования в качестве проводника откровения. Они хотели, чтобы он избежал креста

(ср. Матф., гл. 16). Они пытались сделать его объектом идолопоклонства. Идолопоклонство — это искажение подлинного откровения; это возведение проводника откровения в достоинство самого откровения. Истинные пророки Израиля постоянно боролись с идолопоклонством, защитниками которого выступали лжепророки и поддерживающие их священники. Такая борьба является динамической силой в истории откровения. Классическим ее документом стал Ветхий Завет, который именно поэтому является неотъемлемой частью откровения Иисуса как Христа. Однако как Новый Завет, так и история церкви выявляют все тот же конфликт. Во время Реформации пророческий дух восстал против демонически искаженной жреческой системы, что привело к самому глубокому из расколов, когда-либо возникавших в истории христианства.

Согласно Павлу, те демонически идолопоклоннические силы, которые правят миром и искажают религию, были побеждены на кресте Христовом. На кресте Иисус принес в жертву того проводника откровения, который его последователи сочли мессианским по силе и значимости. Для нас это означает то, что, следуя ему, мы освобождаемся от авторитета всего конечного в нем — от его особых традиций, от его индивидуального благочестия, от его довольно обусловленного мировоззрения, от любого юридического понимания его этики. Только в качестве распятого он является “благодатью и истиной”^{9*}, а не законом. Только в качестве того, кто пожертвовал своей плотью (то есть своим историческим существованием), он и стал Духом, или Новым Творением. Это именно те парадоксы (*paradoxa*), в которых выявляется критерий окончательного откровения. Даже и Христос стал Христом только потому, что он не только не настаивал на своей равночестности с Богом, но и отказался от нее как от личного достояния (см. Фил., 2). Христианская теология может утверждать окончательность откровения во Иисусе как во Христе только на этом основании. Притязания чего-либо конечного на то, чтобы быть окончательным самим по себе, демоничны. Иисус отверг эту возможность как сатанинское искушение, а в словах Четвертого Евангелия он с особой силой подчеркнул, что у него нет ничего своего и что все он получил от Отца. Он оставался прозрачным для божественной тайны до самой своей смерти, которая стала окончательным проявлением его прозрачности. Это звучит приговором иисусоцентричной религии и теологии. Иисус является объектом религии и теологии как Христос и только как Христос. А Христом он является в качестве того, кто жертвует тем, что является в нем только “Иисусом”. Решающая черта его образа — это постоянное самоподчинение того Иисуса, который является Иисусом, тому Иисусу, который является Христом.

Следовательно, окончательное откровение универсально, но при этом не гетерономно. Ни одно конечное существо не навязывает себя во имя Бога другим конечным существам. Безусловное и универсальное притязание христианства не основано на его превосходстве над другими религиями. Христианство, не будучи окончательным само по себе, свидетельствует об окончательном откровении. Христианство как таковое ни окончательно, ни универсально, однако то, о чем оно свидетельствует, окончательно и универсально. Об этой глубинной диалектике

христианства не следует забывать ради церковного или ортодоксального самоутверждения. Восстающая против него так называемая либеральная теология справедливо отрицает право всякой религии притязать не только на окончательность, но даже и на превосходство. Христианство, если оно не утверждает того, что Иисус из Назарета был принесен в жертву Иисусу как Христу, является всего лишь еще одной религией среди многих других. Его притязания на окончательность не оправданы.

6. Окончательное откровение во Иисусе как во Христе

В соответствии с круговым характером систематической теологии критерий окончательного откровения произведен от того, что христианство считает окончательным откровением, то есть из явления Иисуса как Христа. Теологи не должны бояться принимать этот круг. Это не недочет, но, скорее, неизбежное выражение экзистенциального характера теологии. Согласно этому принципу описать окончательное откровение можно двумя способами: во-первых, в терминах того абстрактного принципа, который является критерием всякого предполагаемого или реального откровения, и, во-вторых, в терминах того конкретного образа, который отражает явление окончательного откровения. В предыдущей главе мы выработали абстрактный принцип, имея в виду конкретный образ, а в настоящей главе будет описана актуализация абстрактного принципа в конкретном.

Все повествования и толкования Нового Завета касательно Иисуса как Христа обладают двумя замечательными характеристиками: в них утверждается его единство с Богом и принесение им в жертву всего, что мог бы приобрести от этого единства для себя самого.

Первое положение явствует из евангельских сообщений о нерасторжимом единстве его бытия с основанием всякого бытия вопреки его соучастию в амбивалентностях человеческой жизни. Бытие Иисуса как Христа в каждое мгновение детерминировано Богом. Во всех своих речениях, словах, деяниях и страданиях он прозрачен для того, что он представляет в качестве Христа, то есть для божественной тайны. Если синоптические Евангелия подчеркивают активное сохранение этого единства вопреки демоническим нападкам, то Четвертое Евангелие подчеркивает базисное единство между Иисусом и “Отцом”. В Посланиях апостолов подразумевается, что победа единства над силами разъединения уже одержана, хотя иногда говорится и о муках и тяготах этой битвы. И все-таки не моральные, не интеллектуальные и не эмоциональные качества делают Иисуса носителем окончательного откровения. Согласно как свидетельству всего Нового Завета в целом, так и тому, что было предвосхищено во многих эпизодах Ветхого Завета, именно присутствие в нем Бога и делает его Христом. Его слова, его деяния и его страдания суть следствия этого присутствия; они являются выражением того Нового Бытия, которое является его бытием. Тот факт, что Иисус сохраняет единство с Богом, включает в себя и другую идею, которую постоянно подчеркивали библейские авторы. Это мысль о том, что он победил искушение

использовать свое единство с Богом для того, чтобы извлечь из этого выгоду для себя лично Он не поддался тому искушению, которому он подвергался в качестве предуготованного Мессии. Если бы он искушению поддался, то это лишило бы его мессианской функции. Принятие креста как в течение жизни, так и в конце ее явилось решительным испытанием его единства с Богом, его полной прозрачности для основания бытия. Только ввиду распятия ему и было позволено произнести запечатленные в Четвертом Евангелии слова: “Верующий в меня не в меня верует” (Иоан. 12: 44). Только через его постоянное принятие креста он и стал “Духом”, который пожертвовал собой как плотью, то есть как историческим индивидом (II Послание к Коринфянам). Это жертвоприношение стало концом всех попыток навязать Иисуса в качестве конечного сущего другим конечным сущим. Это стало концом так называемой “Иисусологии”. Иисус из Назарета является проводником окончательного откровения именно потому, что он полностью жертвует собой Иисусу как Христу. Он жертвует не только своей жизнью, как это делали многие мученики и многие обычные люди, но еще и всем, что есть в нем и что от него исходит, — всем тем, что могло бы привлечь к нему людей как к “необыкновенной личности” вместо того, чтобы привлекать их к тому в нем, что больше, чем он, и больше, чем они. В этом и состоит смысл символа “Сын Божий” (см. христологическую часть части III, разд. II).

Окончательное откровение, как и всякое откровение, совершается в корреляции экстаза и чуда. Событие откровения — это Иисус как Христос. Он и есть чудо окончательного откровения, а его принятие — это экстаз окончательного откровения. Его явление — это решающая констелляция исторических (а через соучастие и природных) сил. Явление Христа — это экстатический элемент человеческой истории и, следовательно, ее центр, придающий смысл всякой возможной и актуальной истории. Исполнившийся в нем Кайрос (см. часть V, раздел II) — это констелляция окончательного откровения. Но оно является таковым только для тех, кто воспринял Иисуса в качестве окончательного откровения, то есть как Мессию, как Христа, как “Человека свыше”, как Сына Божия, как Духа, как Логоса, ставшего плотью, — как Новое Бытие. Все эти наименования суть символические варианты той темы, которая впервые была заявлена апостолом Петром, когда он сказал Иисусу: “Ты есть Христос”^{10*}. Этими словами Петр засвидетельствовал, что принял его как проводника окончательного откровения. И все-таки это принятие является частью самого по себе откровения. Это чудо сознания, которое соответствует экстазу истории. Или, если оперировать этими понятиями в обратном порядке (а термины эти взаимозаменяемы; см. выше с. 121), то можно сказать, что экстаз сознания соответствует чуду истории. Иисус как Христос, чудо окончательного откровения, и церковь, воспринимающая его как Христа или как окончательное откровение, принадлежат друг другу. Христос без церкви — не Христос, а церковь без Христа — не церковь. Окончательное откровение, как всякое и откровение, коррелятивно.

Окончательное откровение, откровение во Иисусе как во Христе, универсально действительно потому, что оно включает критерий всякого

откровения и есть *finis*, или *telos* (внутренняя цель), всех их. Окончательное откровение является критерием всякого откровения, которому оно предшествует или за которым оно следует. Оно является критерием всякой религии и всякой культуры, а не только той культуры и той религии, в которых и через которые оно является. Оно действительно для социального существования всякой человеческой группы и для персонального существования всякого человеческого индивида. Оно действительно для человечества как такового и, хотя и неопишемым образом, имеет смысл также и для универсума. Ничего меньшего христианская теология утверждать не должна. Если тот или иной элемент отторгнуть от универсальной действительности Вести Иисуса как Христа, если поместить ее в сферу одних только личных достижений или в сферу одной только истории, то это будет уже чем-то меньшим, чем окончательное откровение, и не будет ни Христом, ни Новым Бытием. Однако христианская теология утверждает, что Христос является всем этим потому, что он выдержал двойное испытание конечностью, явив неразрывное единство с основанием своего бытия и постоянно принося себя в жертву как Иисуса себе же как Христу.

7. История откровения

Событие под названием “окончательное откровение” не было событием изолированным. Оно предполагало наличие той истории откровения, которая была подготовкой к нему и в которой оно было воспринято. Оно не могло бы произойти, если бы оно не ожидалось, и оно не могло бы ожидаться, если бы ему ни предшествовали другие откровения, подвергшиеся искажениям. Оно не было бы окончательным откровением, если бы оно не было воспринято в качестве такового, и оно утратило бы свой характер окончательного откровения, если бы оно не могло сделать себя доступным для всякой группы и во всяком месте. История подготовки к окончательному откровению и история его восприятия может быть названа “историей откровения”.

История откровения — это не история религии и даже не история иудейской и христианской религий. Откровение происходит и вне религиозной сферы, но, с другой стороны, в религии имеется много и такого, что откровением не является. Откровение в равной степени судит как религию, так и нерелигию. Не является историей откровения и история всех тех откровений, которые когда-либо имели место. Такого рода истории нет, поскольку о событии откровения можно говорить лишь на основе экзистенциального отношения к нему. “Историк всех откровений” был бы только историком всех сообщений об откровениях. История откровения — это история, интерпретированная в свете окончательного откровения. Событие окончательного откровения само себя утверждает в качестве центра, цели и истока тех событий откровения, которые происходят в период подготовки и в период восприятия. Это, разумеется, верно лишь в отношении той личности, которая экзистенциально соучаствует в окончательном откровении. Но для нее это является истинной и неизбежной импликацией ее собственного опыта откровения. Если гуманистическая теология

стремится отождествить историю откровения с историей религии и культуры, тем самым упраздняя понятие окончательного откровения, то неоортодоксальная теология и действующая с ней заодно теология либеральная (такая, например, как теология Ричля) пытаются упразднить историю откровения путем отождествления откровения с окончательным откровением. Представители последней утверждают, что имеется только одно откровение, то есть откровение во Иисусе Христе, на что представители первой им отвечают, что откровения существуют везде и что ни одно из них не является окончательным. Оба эти противоборствующих мнения должны быть отвергнуты. В актуальной ситуации откровения то откровение, которое не считается окончательным, представляет собой всего лишь отстраненную рефлексию, а не опыт непосредственного соучастия. С другой стороны, если историческую подготовку к откровению не считать окончательной, то необходимость воспринимать откровение исторически приводит к тому, что уникальное событие откровения рассматривается в виде чужеродного тела, никак не соотносимого ни с человеческим существованием, ни с историей. А если так, то оно не может быть ассимилировано духовной жизнью человека: оно либо разрушит эту жизнь, либо будет исторгнуто ею. “История откровения” является необходимым коррелятом окончательного откровения. Ее не следует ни низводить до уровня истории религии, ни упразднить посредством деструктивного супранатурализма.

Окончательное откровение делит историю откровения на период подготовки и период восприятия. Откровение, происходящее в период подготовки, универсально. Понятие “универсальный” имеет три неверных толкования. Во-первых, его могут смешивать с понятием “всеобщий”, понимая в смысле всеобщего и необходимого закона, абстрагированного от всех особых событий откровения. Но такого всеобщего закона не существует. Откровение либо происходит, либо не происходит, хотя в любом случае оно не происходит “вообще”. Оно не является структурным элементом реальности. “Универсальное” в отличие от “всеобщего” означает (или может означать) особое событие, которое претендует на то, чтобы быть всеобъемлющим. В этом смысле христианская церковь универсальна (она “кафолична” или существует для каждого), но не всеобща (то есть не абстрагирована от каждого). Второе неверное толкование термина “универсальное откровение” связано с тем, что его смешивают с откровением естественным. Как мы уже видели, естественного откровения не существует. Можно утверждать лишь откровение через природу. А откровение через природу имеет характер особого и конкретного. Третье неправильное толкование термина “универсальное” строится на допущении, будто откровение происходит всегда и везде. Однако ничего подобного утверждать нельзя, если иметь в виду и приметы откровения, и его экзистенциальный характер. Но в той же мере невозможно и исключить универсальную возможность откровения. Это тоже было бы отрицанием его экзистенциального характера и, более того, сделало бы окончательное откровение невозможным.

Окончательное откровение может происходить и восприниматься лишь на предельно широкой основе универсального откровения. Без тех

символов, которые были выработаны универсальным откровением, окончательное откровение не поддавалось бы пониманию. Без того религиозного опыта, который был выработан универсальным откровением, не существовало бы ни категорий, ни форм для восприятия окончательного откровения. В библейской терминологии имеется множество слов, смысл и коннотации которых остались бы совершенно чуждыми для слушателей и читателей, если бы не существовало предшествующих откровений как в иудаизме, так и в язычестве. Миссионеры не обратили бы к вере ни одного человека, если бы в универсальном откровении не содержалось бы подготовки к христианской Вести. Да и сам вопрос об окончательном откровении не был бы поставлен и, следовательно, ответ на него не мог бы быть получен. Если кто-нибудь (например, нео-ортодоксальный теолог) стал бы утверждать, что с Богом возможно все и что Бог в своем откровении не зависит от стадий зрелости человечества, то следовало бы настаивать на том, что Бог действует через людей соответственно их природе и способности воспринимать. Бог не заменяет человека сущим какого-либо иного рода и не заменяет детство зрелостью для того, чтобы открыть себя. Он открывает себя человеку и спасает человека, но при этом не заменяет человека чем-то таким, что было создано ради этой цели. Таким методом мог бы действовать демон, а не Бог. Утверждать, что откровение является окончательным откровением, но не указывать при этом на ту историю откровения, в течение которой осуществлялась подготовка к нему, значит обесчеловечивать человека и демонизировать Бога.

Подготовка к окончательному откровению в истории откровения трисоставна. Эта подготовка осуществляется через сохранение, через критику и через предвосхищение. Всякий опыт откровения преобразует посредника откровения и делает его сакраментальным объектом — будь то природный объект, человек, историческое событие или священный текст. Функция священнослужителя состоит в том, чтобы сохранить как сакраментальный объект, так и силу изначального откровения. Осуществляет же он эту функцию тем, что побуждает входить в ситуацию откровения и новых индивидов, и новые группы, и новые поколения. Источником того символического материала, который используется, преобразуется и преумножается каждым последующим откровением и откровением окончательным, являются те события откровения, которые сохраняются и продлеваются посредством священнодействия. Без этой сакраментально-жреческой субстанции ни один пророк не мог бы говорить в силе нового откровения, ни один мистик не мог бы созерцать глубину божественного основания, никакого смысла нельзя было бы узреть в явлении Христа. Однако сакраментально-жреческий элемент универсального откровения подвержен опасности того же смешения проводника откровения и его содержания. Существует тенденция обращать проводника откровения с его совершенствами в содержание откровения. Тенденция эта рискует стать демонической, поскольку демоническим является возведение чего-либо обусловленного в ранг безусловно значительного. Противодействие этой тенденции оказывается на второй стадии предваряющего откровения. Противодействие это — критический подход, проявлявшийся в трех формах — в мистической, рациональной и профетической.

Мистицизм выступал с критикой демонически искаженной сакраментально-жреческой субстанции путем обесценивания всякого проводника откровения и через попытку соединить душу с основанием бытия напрямую, вводя ее в тайну существования без помощи конечного проводника. Откровение совершается в глубине души; его объективная сторона акцидентальна. Влияние антидемонической борьбы мистицизма на значительную часть человечества было и все еще остается огромным. Однако сама сила мистицизма подготавливать к окончательному откровению представляется амбивалентной. Мистицизм освобождает человека от конкретно-сакраментальной сферы и ее демонических искажений, но за это он расплачивается как упразднением конкретного характера откровения, так и тем, что делает откровение ирревалентным актуальной человеческой ситуации. Мистицизм возносит человека надо всем, что заботит его актуально, что подразумевает предельное отрицание его существования во времени и в пространстве. Несмотря на эти амбивалентности, неизменная функция мистицизма состоит в том, чтобы указывать на присущий основанию бытия характер бездны и отвергать демоническое отождествление чего-либо конечного с тем, что трансцендентно всему конечному. К несчастью, как последователи Канта и Ричля, так и представители неоортодоксальных школ теологии указывали всего лишь на возможные и актуальные злоупотребления мистического подхода, но не признавали его всемирно-исторической функции трансцендирования конкретных проводников откровения и выхода к той тайне, которую они опосредуют. Даже и окончательное откровение нуждается в коррективах мистицизма для того, чтобы трансцендировать свои собственные конечные символы.

Может показаться, что рациональный подход не имеет никакого отношения к ситуации откровения и не выполняет никаких функций откровения. В самом деле: разуму не присущ характер откровения. Однако в каждом создании разума присутствует и ощущается его глубина — как в форме, так и в содержании. Элементы, которые содействуют созданию истории откровения, имплицитно или эксплицитно присущи стилю произведения культуры, его базовому принципу, его критичности и его требованиям. Они и предполагают наличие событий откровения, выражаемых или в терминах рациональных творений, или в терминах рациональной критики, направленной против искаженных откровений. Та критика, которой Ксенофан и Гераклит подвергли богов Гомера, и та философская интерпретация, которую дал Платон аполлоническо-дионисийской субстанции греческой культуры, являются примерами влияния рационального творчества на ситуацию откровения. В творениях таких мыслителей, как Плотин, Экхарт, Николай Кузанский, Спиноза и Беме, мистические и рациональные элементы соединялись в тех случаях, когда речь шла о критике и преобразовании сакраментальных традиций и о поиске новых констелляций откровения. Однако не одна только мистическая вознесенность над сферой конкретных символов может быть объединена с рациональным критицизмом; профетический критицизм сакраментально-жреческой системы тоже может объединяться с рациональным критицизмом. Те социальные и

политические элементы, которые присущи пророкам, реформаторам и революционерам-сектантам, неразрывно слились с тем опытом откровения, который ими двигал. И наоборот, ожидание новой ситуации откровения нередко является той скрытой движущей силой, которая присуща секулярным движениям за политическую свободу и социальную справедливость. Универсальное откровение включает в себя не только мистические (и профетические) реакции против искаженных сакраментальных форм и систем. Оно включает в себя также и рациональные реакции - или объединенные с мистицизмом и профетизмом, или отделенные от них. В свете этой ситуации должна быть отвергнута всякая теология, которая в терминах общего предположения исключает творения разума (то есть культурную жизнь человека) из непосредственного соучастия в истории откровения.

Однако решающее значение для развития универсального подготовительного откровения является профетическая критика искаженного сакраментализма. Было бы неоправданным ограничивать профетизм одними лишь пророками Ветхого Завета или тем пророческим Духом, который пронизывает собой большинство разделов Ветхого и Нового Заветов. Профетический критицизм и профетические обетования активны во всей истории церкви, а особенно в монашеских движениях, в Реформации, в евангелическом радикализме. Активны они и во внехристианских религиозных движениях и установлениях (таких, например, как религия Заратустры, некоторые греческие мистерии, ислам и многие менее значительные реформаторские движения). Тем их общим знаменателем, который отличает их от мистицизма, является конкретность основания их нападок на данную сакраментальную систему. Они не обесценивают эту систему и не возвышают себя над нею, они не требуют единения с основанием бытия. Они подчиняют конкретных проводников откровения, конкретные сакраментальные символы и жреческие системы суду божественного закона — такого, каким он должен быть потому, что он — закон Бога. Профетизм пытается формировать реальность в силе божественной формы. Он не трансцендирует реальность ради божественной бездны. Он обещает осуществление в будущем (каким бы трансцендентным оно ни представлялось) и не указывает на вечность, которая в равной степени близка каждому мигу времени, как это делает мистицизм.

И все-таки есть нечто уникальное, что присуще лишь пророкам Израиля, начиная с Моисея, который зовется величайшим из пророков, и кончая Иоанном Крестителем, который зовется величайшим человеком старого закона. Откровение, которое давалось через пророков Израиля, является непосредственным и конкретным приготовлением к окончательному откровению и не может быть от него отделено. Универсальное откровение как таковое не является непосредственной подготовкой к окончательному откровению; такой подготовкой является только то универсальное откровение, которое было критически оценено и преобразовано профетизмом Ветхого Завета. Универсальное откровение как таковое не могло бы подготовить окончательное откровение. Поскольку последнее конкретно, то непосредственной подготовкой к нему мог служить только один конкретный процесс. А поскольку окончательное

откровение является критерием всякого откровения, то критерий окончательности должен был быть рассмотрен и применен хотя бы фрагментарно и хотя бы через предвосхищение. Когда ранняя церковь приняла Иисуса как Христа, она руководствовалась теми критериями, которые были подобны критериям Второзакония^{11*}. Если бы не было группы тех людей, которые были воспитаны в духе иудейского пророческого парадоксализма, то и парадокс Креста не был бы ни понят, ни принят. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что те, кто отделял Новый Завет от Ветхого (начиная от ранних гностиков и кончая современными нацистами), утратили христологический парадокс как центр Нового Завета. Они рассматривали окончательное откровение в качестве одного из примеров универсального откровения и отвергали религию Ветхого Завета в качестве одной из низших форм язычества, считая ее выражением религиозного национализма иудеев. Однако понимание это в корне неверно. Разумеется, Ветхий Завет изобилует выражениями иудейского национализма, хотя национализм этот постоянно принимает обличье тех явлений, против которых борется Ветхий Завет. Религиозный национализм — это примета лжепророков. Истинные пророки грозили Израилю во имя того Бога справедливости, который способен отвергнуть свой народ из-за творимых им беззаконий, но не лишит при этом его силы, чего не происходило при политеизме. В качестве бога справедливости он универсален и, если справедливость нарушена, он отвергает любое притязание, основанное на особом отношении к его народу. Выражение “избранный народ” ни в коей мере не является выражением национального высокомерия. “Избранность” включает в себя постоянную угрозу быть отвергнутым и уничтоженным, а также требование принять уничтожение ради того, чтобы сохранить завет избранничества. Избранничество и уничтожение взаимосвязаны так, чтобы ни одно конечное сущее, ни одна группа или индивид не могли бы считать себя чем-то большим, чем просто проводниками тайны бытия. Но если все-таки группа или отдельные индивиды эту напряженность вытерпят, то их уничтожение обернется их осуществлением. В этом-то и состоит смысл того пророческого обетования, которое трансцендирует пророческую угрозу. Обетование — это “счастливый конец”. В эмпирическом смысле счастливого конца не существует ни для избранного народа, ни для того народа, который избран для окончательного откровения. Однако “в эмпирическом смысле” пророки не говорят. Пророки говорят теми словами, которые выражают “глубину разума” и его экстатический опыт.

В процессе пророческой борьбы с искаженным сакраментализмом обладающие характером откровения элементы универсального откровения воспринимались, получали дальнейшее развитие и преобразовывались. Искженные выражения либо отвергались, либо очищались. Этот процесс происходил на всех этапах истории Израиля и не прекращался ни в Новом Завете, ни в церковной истории. Это — динамическое приятие, отторжение и преображение подготовительного откровения откровением окончательным. В свете этого процесса было бы невозможно отделить Ветхий Завет от универсального откровения. Это столь же невозможно и абсурдно, как интерпретировать Ветхий Завет не в качестве конкретной

и уникальной подготовки окончательного откровения, но в качестве свидетельства о самом по себе окончательном откровении, как некоего образа ожидаемого Нового Завета. Принимать, отторгать и преобразовать — именно в этих формах совершалось движение со стороны Ветхого Завета к универсальному откровению, а со стороны Нового Завета — к универсальному откровению и к Ветхому Завету. Динамика истории откровения такова, что она исключает механистически-супранатуралистические теории откровения и вдохновения.

Ни еврейский народ в целом, ни тот малый “остаток“, к которому нередко обращались пророки, не были способны преодолеть отождествление проводника откровения с содержанием откровения. История Израиля свидетельствует о том, что ни одна из групп не может быть носителем окончательного откровения и что она не может осуществить полное самопожертвование. “Прорыв“ и полное самопожертвование могут иметь место или в личной жизни, или не иметь места вообще. Христианство утверждает, что это самопожертвование произошло и что тот момент, когда оно произошло, является центром истории откровения и опосредованно — центром всей истории.

Центральное событие истории откровения делит весь этот процесс на две части — на предваряющее и на воспринимающее откровение. Носительницей воспринимающего откровения является христианская церковь. Период воспринимающего откровения начался с началом самой церкви. Все религии и культуры вне церкви все еще находятся, согласно христианскому суждению, в периоде подготовки. Но и не только: существует множество таких групп и индивидов в составе христианских народов и христианских церквей, которые определенно находятся на подготовительной стадии. Они никогда не воспринимали весть об окончательном откровении в ее смысле и силе. Да и сами христианские церкви (как в своих институтах, так и в своих действиях) постоянно подвергают себя опасности соскользнуть на подготовительную стадию — опасности, которая становится реальностью снова и снова. И тем не менее христианская церковь, имея своим основанием окончательное откровение, должна получать его в непрерывном процессе восприятия, интерпретации и актуализации. Это и есть процесс откровения со всеми признаками последнего. Присутствие в церкви божественного Духа носит характер откровения. Но это — откровение зависимое со всеми признаками откровения зависимого. Оно зависит от того события окончательного откровения, из которого оно черпает смысл и силу во всех поколениях, хотя особенности восприятия, интерпретации и преобразования создают новые корреляции во всех периодах, во всех группах и у всех индивидов. Воспринимающее откровение — это откровение, хотя Дух, посредством которого дается откровение, — это всегда Дух Иисуса как Христа. Христианская церковь идет на “риск веры“, когда практически и теоретически утверждает, что это откровение никогда не иссякнет, что оно обладает силой внутреннего реформирования и что ни одно новое и оригинальное откровение не может выйти за границы откровения окончательного. На основе этой веры христианство утверждает, что история изначального откровения закончилась в принципе, хотя она все еще может неопределенно долго длиться там, где центр истории откро-

вления еще не был познан. Но если окончательное откровение было принято, то процесс откровения не завершился: он продолжается вплоть до самого конца истории.

8. Откровение и спасение

История откровения и история спасения — эта одна и та же история. Откровение может быть воспринято лишь в присутствии спасения, а спасение может совершиться лишь в корреляции с откровением. Эти утверждения могли бы быть оспорены на основе интеллектуальной, неэкзистенциальной интерпретации откровения или на основе индивидуалистического, нединамического понимания спасения. Однако оба этих подхода должны быть радикально отвергнуты систематической теологией. А вместе с ними — и любая попытка разделить откровение и спасение.

Если считать, что откровение — это всего лишь информация о “божественном”, которая, как предполагается, должна быть воспринята отчасти посредством интеллектуальных операций, а отчасти — посредством подчинения воли авторитетам, то в таком случае может быть откровение без спасения. Дается такая информация, которую можно воспринимать без преобразования существования воспринимающего. Ни экстаз, ни чудо к такому пониманию ситуации откровения отношения не имеют. При этом в божественном Духе либо отпадает необходимость, либо он становится сверхъестественным информатором и учителем объективных, неэкзистенциальных истин. Однако те библейские тексты, в которых речь идет о ситуациях откровения, напрямую противоречат такому представлению и неамбивалентно подтверждают тот тезис, согласно которому откровение и спасение не могут быть разделены. Моисей должен был снять свою обувь прежде, чем пройти по священной земле ситуации откровения; Исайи должен был коснуться пылающий уголь ради того, чтобы он принял очищение прежде, чем он получит откровение о своем призвании; Петр должен был оставить свое окружение и последовать за Иисусом прежде, чем он обрел возможность экстатически заявить, что Иисус есть Христос; Павел должен был пережить переворот во всем своем существе прежде, чем он принял то откровение, которое сделало его христианином и апостолом.

Однако можно было бы сказать, что это верно лишь в отношении тех великих религиозных деятелей, которые в ситуацию откровения ввели других после того, как этот прорыв был совершен в них самих. Что же касается этих других людей, то для них откровение является хранилищем воспринятых истин, которые могут иметь или не иметь для них спасительные последствия. Если принять именно такое толкование, то тогда истина откровения независима от воспринимающей стороны, а спасительные последствия для индивида являются делом его личной судьбы: они не имеют значения для самого по себе откровения. Очевидно, что такого рода аргумент очень удобен для тех авторитарных систем (экклесиологических или вероучительных), в которых содержанием откровения манипулируют как своей собственностью. В таких системах истинами откровения распоряжаются те, кого считают авторитетами. Они-то и преподносят их людям как

своего рода готовые товары, которые они должны принять. В авторитарных системах происходит неизбежная интеллектуализация и волюнтаризация откровения; в них расторгается экзистенциальная корреляция между событием откровения и теми людьми, которых призывают его принять. А если так, то авторитарные системы решительно противятся тому отождествлению откровения и спасения, которое подразумевает экзистенциальное понимание откровения, то есть созидательное и преобразующее соучастие каждого верующего в корреляции откровения.

Другой аргумент против отождествления откровения и спасения основан на таком понимании спасения, которое привело бы к отделению спасения от откровения. Если предполагать, что спасение означает предельное осуществление индивида помимо времени и истории, то тогда то откровение, которое совершается в истории, не может быть с ним отождествлено. При таком понимании спасение может быть только полным — иначе оно вообще не будет спасением. Поскольку в условиях существования откровение всегда воспринимается фрагментарно, то откровение само по себе спасающим качеством не обладает, хотя оно и может стать средством спасения. Такое понимание спасения должно быть отвергнуто так же неамбивалентно, как и интеллектуалистское понимание откровения. Слово “спасение“ (salvation) производно от латинского *salvus* — “здоровый“ или “цельный“, и оно может быть применено ко всякому акту исцеления: это исцеление и от болезни, и от демонической одержимости, и от рабства греху, и от предельной власти смерти. Спасение, если понимать его в таком смысле, происходит во времени и в истории точно также, как во времени и в истории происходит и откровение. Непокосимым и объективным основанием откровения является событие “Иисус как Христос“. На этом же событии основано и спасение, поскольку это событие объединяет окончательную силу спасения с окончательной истиной откровения. Откровение, коль скоро оно воспринимается тем человеком, который живет в условиях существования, всегда остается фрагментарным. То же самое можно сказать и о спасении. Откровение и спасение являются окончательными, полными и неизменными по отношению к событию откровения и спасения, но они же предварительны, фрагментарны и изменяемы по отношению к тем людям, которые воспринимают истину откровения и силу спасения. В терминах классической теологии можно сказать, что откровение может быть воспринято не иначе, как только посредством божественного Духа и что если человек охвачен божественным Духом, то преобразуется сам центр его личности: он воспринял силу спасения.

Остается обсудить еще один аргумент против этого отождествления спасения и откровения. Стоит задаться вопросом о том, в самом ли деле человек, утративший спасающую силу Нового Бытия во Христе, в то же время уже не способен по-прежнему воспринимать присущую Новому Бытию истину откровения. Он может получить опыт откровения в своем собственном осуждении. В подобной ситуации спасение и откровение представляются четко отделенными друг от друга. Но на самом деле это не так. Как это часто подчеркивал Лютер, ощущение отверженности — это первый и решающий шаг к спасению, это самая существенная часть процесса спасения. Этот элемент никогда не отсутствует полностью. Да он

и не может отсутствовать — даже и в те моменты, когда человек со всей определенностью ощущает, что спасен. До тех пор пока существует опытное восприятие осуждающей функции откровения, продолжает действовать и его спасающая сила. Грех и отчаяние как таковые не служат доказательствами отсутствия спасающей силы. Отсутствие спасающей силы выражается в пренебрежении предельной заботой и в той успокоенности, которая противится как шокотому опыту откровения, так и преображающему опыту спасения.

Отождествление откровения и спасения ведет к дальнейшим соображениям. Спасение и откровение амбивалентны в процессе времени и в истории. А если так, то христианская Весть указывает на то предельное спасение, которое не может быть утрачено, потому что оно является воссоединением с основанием бытия. Это предельное спасение является также и предельным откровением, которое зачастую описывается как “видение Бога“. Тайна бытия присутствует без парадоксов (paradoxa) всякого откровения во времени и в пространстве и помимо всего фрагментарного и предваряющего. Это не относится к обособленному индивиду. Осуществление универсально. Ограниченное осуществление отдельных индивидов не будет осуществлением вообще (даже и для этих индивидов), поскольку ни одна личность не отделена как от других личностей, так и от реальности в целом таким образом, чтобы она могла быть спасенной помимо спасения всех и вся. Человек может спастись только в Царстве Божием, которое включает в себя универсум. Но Царство Божие является еще и тем местом, где все абсолютно прозрачно для божественного, которое сквозь него сияет. В своем осуществленном царстве Бог - это все для всего. Таков символ предельного откровения и предельного спасения в их полном единстве. Признание или непризнание этого единства является решающим для проверки характера теологии.

В. Разум в окончательном откровении

9. Окончательное откровение преодолевает конфликт между автономией и гетерономией

Откровение является ответом на вопросы, подразумеваемые экзистенциальными конфликтами разума. Завершив описание смысла и актуальности откровения вообще и окончательного откровения в частности, мы должны показать, каким образом окончательное откровение отвечает на вопросы и преодолевает конфликты разума в существовании. Откровение преодолевает конфликт между автономией и гетерономией через восстановление их сущностного единства. Мы уже обсуждали смысл этих трех понятий — автономии, гетерономии и теонии. Теперь же вопрос стоит о том, каким образом теония создается посредством окончательного откровения. Окончательное откровение включает в себя

два таких элемента, которые являются решающими для воссоединения автономии и гетерономии. Это, во-первых, полная прозрачность основания бытия в том, кто является носителем окончательного откровения, и во-вторых, всецелое принесение себя в жертву, осуществляемое проводником откровения ради его содержания. Первый элемент удерживает автономный разум от утраты его глубины, от опустошения и от открытости демоническим вторжениям. Присутствие божественного основания в том виде, в каком оно являет себя во Иисусе как во Христе, наделяет дровной субстанцией все формы рациональной созидательности. Оно придает им измерение глубины и объединяет их теми символами, которые выражают эту глубину в обрядах и в мифах. Другой элемент окончательного откровения (принесение конечным проводником себя в жертву) удерживает гетерономный разум от его противопоставления рациональной автономии. Гетерономия - это такой авторитет, который был провозглашен или осуществлен конечным сущим во имя бесконечного. Окончательное откровение ни на что подобное не притязает и подобной власти осуществлять не может. Если бы это произошло, то оно стало бы демоническим и перестало бы быть окончательным откровением. **Вовсе не являясь ни гетерономным, ни авторитарным, окончательное откровение освобождает “Верующий в меня не в меня верует”, - говорит Иисус в Четвертом Евангелии**²¹, тем самым пресекая всякое гетерономное толкование его божественного авторитета.

Церковь как сообщество Нового Бытия является тем местом, где актуальна новая теонмия. Однако отсюда она распространяется на всю культурную жизнь человека и наделяет духовную жизнь человека Духовным центром. В церкви (в такой, какой она должна быть) нет ничего гетерономного по контрасту с автономным. А в духовной жизни человека нет ничего автономного по контрасту с гетерономным тогда, когда духовная жизнь предельно интегрирована. Однако человеческая ситуация пока еще не такова. Церковь — это не только сообщество Нового Бытия, но еще и общественная группа, погруженная в конфликты существования. Следовательно, она испытывает почти непреодолимое искушение стать гетерономной и подавить автономный критицизм, тем же методом вызвав и то автономное противодействие, которое зачастую бывает столь сильным, что может секуляризовать не одну только культуру, но даже и самую церковь. А потом может наступить взлет гетерономии, и все опять идет по порочному кругу. Однако теонмические силы никогда не исчезают из церкви полностью. В истории церкви бывали такие периоды, когда теонмия, даже ограниченная и обреченная на разрушение, все-таки осуществляла себя в большей степени, чем в другие периоды. Это не означает того, будто те периоды были в нравственном отношении лучше, или в интеллектуальном отношении глубже, или более радикально озабочены предельным. Это означает, что тогда в большей степени осознавались “глубина разума”, основание автономии и тот объединяющий центр, без которого духовная жизнь мельчает, утрачивает единство и создает тот вакуум, через который могут проникать демонические силы.

Теонмическими являются такие периоды, когда автономия разума сохраняется в законе и в познании, в общении и в искусстве. Там, где существует теонмия, не жертвуют ничем из того, что считается истинным

и справедливым. Во времена теонии не ощущается раскола: они целостны и центрированы. Их центром не являются ни их автономная свобода и ни их гетерономный авторитет, но глубина разума, воспринимаемого экстатически и выражаемого символически. Миф и культ придают им то единство, в котором центрированы все духовные функции. Культура и не контролируется церковью извне, но и не представляется самой себе так, чтобы сообщество Нового Бытия находилось вне нее. Культура воспринимает свою субстанцию и интегрирующую силу от сообщества Нового Бытия, от его символов и его жизни.

Там, где теония детерминирует религиозную и культурную жизнь (пусть даже фрагментарно и амбивалентно, как, например, это имело место во времена раннего и высокого средневековья), там разум и не покоряется откровению, но и не обладает независимостью от него. Эстетический разум и не подчиняется церковным или политическим предписаниям, но и не создает секулярное искусство, оторванное от глубины эстетического разума: через присущие ему автономные формы искусства эстетический разум указывает на то Новое Бытие, которое явилось в окончательном откровении. В теонии когнитивный разум и не развивает авторитарно навязанных учений, но и не осуществляет познания ради самого познания: во всем истинном он хочет выразить ту истину, которая относится к предельной заботе, то есть истины бытия как такового, ту истину, которая присутствует в окончательном откровении. Правовой разум и не создает системы освященных и неприкосновенных законов, но и не интерпретирует смысл закона в технически-утилитарных терминах: он соотносит как специальные, так и фундаментальные законы общества со “справедливостью Царства Божия” и с Логосом бытия в том виде, в котором он явлен в окончательном откровении. Общественный разум и не приемлет тех общественных форм, которые были навязаны освященными церковными или политическими авторитетами, но и не подчиняет человеческие отношения возвышению и упадку этих авторитетов через волю к власти и либидо: общественный разум соотносит их с предельным и универсальным сообществом, с сообществом любви, преобразуя волю к власти посредством созидательности, а либидо — посредством агапэ. Таков — в самых общих чертах — смысл теонии. Задачей конструктивной теологии культуры является применение этих принципов к конкретным проблемам нашего культурного существования. Систематическая теология должна ограничиться установлением принципов.

Множество описаний теонии существует в романтизме; предпринимались многочисленные попытки восстановить теонию по образу идеализированного средневековья. И католицизм тоже требует новой теонии, хотя реально он стремится к восстановлению церковной гетеронии. Протестантизм не может принять средневековый образец ни в романтическом, ни в римско-католическом виде. Он должен искать новую теонию. А чтобы это сделать, он должен понять, что же такое теония. А ее он может найти в средневековье. Однако в отличие от романтизма протестантизм осознает, что новую теонию невозможно преднамеренно создать с помощью автономного разума. Автономный разум является одной из сторон конфликта между автономией и гетеро-

номией и преодолеть этот конфликт не способен. Следовательно, принятый романтиками поиск теонмии может быть осуществлен не иначе, как через окончательное откровение и в единстве с церковью. Упадок романтического искусства и философии, романтической этики и политики (с особенной очевидностью это проявилось в середине XIX века) показывает, что новая теонмия не возникает преднамеренно, по чьей-то доброй воле, но является делом исторической судьбы и благодати. Новая теонмия — это дело окончательного откровения, которое не может создать ни одна автономия и которому не может восприятьствовать ни одна гетеронмия.

10. Окончательное откровение преодолевает конфликт между абсолютизмом и релятивизмом

Окончательное откровение не разрушает разум, но его осуществляет. Оно освобождает разум от конфликта между гетеронмией и автономией тем, что создает основание для новой теонмии. Оно освобождает разум и от конфликта между абсолютизмом и релятивизмом тем, что является в форме конкретного абсолюта. В том Новом Бытии, которое явлено во Иисусе как во Христе, самая конкретная из всех возможных форм конкретности (то есть жизнь личности) является носителем того, что абсолютно без условий и ограничений. Эта конкретная личностная жизнь достигла того, чего не могли достичь ни критицизм, ни прагматизм, то есть единения противоборствующих полюсов экзистенциального разума. Если критицизм с его акцентом на чисто формальном характере собственного принципа обманывается относительно предполагаемого отсутствия у себя абсолютистских элементов, то подобно ему и прагматизм с его акцентом на полной открытости для всего обманывается относительно своего предполагаемого отсутствия абсолютистских элементов. Ни критицизм, ни прагматизм не подходят к этой проблеме достаточно радикально, потому что ни тот, ни другой не могут эту проблему разрешить. Решение может исходить только из глубины разума, а не из его структуры; оно может исходить только из окончательного откровения.

Та логическая форма, в которой безупречно конкретное объединено с безупречно абсолютным, — это парадокс. Все библейские и церковные утверждения относительно окончательного откровения имеют парадоксальный характер. Они трансцендируют обычное мнение не только предварительно, но и окончательно; они не могут быть выражены в терминах структуры разума, но должны быть выражены в терминах глубины разума. Если выражать их в обычных терминах, то возникают логически противоречивые положения. Однако эти противоречия парадоксами не являются, и никого не заставят “проглатывать” их в качестве противоречий. Это не просто невозможно, но и разрушительно. Парадокс — это такая реальность, на которую указывает противоречащая форма. Парадокс — это тот удивительный, чудесный и экстатический способ, посредством которого то, что является тайной бытия универсально, обнаруживает себя во времени и в пространстве, в условиях существования, в полной исторической

конкретности. Окончательное откровение — это не логический нонсенс; это такое конкретное событие, которое на рациональном уровне должно быть выражено в противоречивых терминах²².

Конкретная сторона окончательного откровения предстает перед нами в образе Иисуса как Христа. Парадоксальное христианское притязание состоит в том, что этот образ обладает безусловной и универсальной действительностью, что он неуязвим для нападок релятивистов (позитивистов или циников), что он не является абсолютистским (ни в традиционном, ни в революционном смысле) и что он недостижим посредством ни критического, ни прагматического компромисса. Он уникален и не имеет ничего общего со всеми этими противоборствующими элементами и методами экзистенциального разума. А это прежде всего подразумевает, что ни одна из особых черт этого образа не может быть использована в качестве абсолютного закона. Окончательное откровение не дает нам ни абсолютной этики, ни какого-либо абсолютного учения или абсолютного идеала личной и общественной жизни. Оно дает нам те примеры, которые указывают на то, что абсолютно, хотя сами по себе эти примеры неабсолютны. К трагичности всякой жизни относится то, что церковь, хотя она и основана на конкретном абсолюте, постоянно тяготеет к искажению своего парадоксального смысла и к превращению парадокса в абсолютизмы когнитивного и морального характера. А это неизбежно вызывает релятивистские реакции. Если Иисуса воспринимают как божественного учителя абсолютной теоретической и практической истины, то этим перечеркивается парадоксальная природа его явления. Если, наоборот, его считают основателем религии, характер которого обусловлен ситуацией его времени и структурой его личности, то и в этом случае образ Христа воспринимается искаженно. В первом случае жертвуют конкретностью, а во втором - абсолютностью. В обоих случаях парадокс исчезает. Новое Бытие во Иисусе как во Христе — это парадокс окончательного откровения. Слова Иисуса и апостолов указывают на Новое Бытие, которое становится видимым благодаря рассказам, легендам, символам, парадоксальным описаниями теологическим интерпретациям. Однако ни одно из этих выражений опыта окончательного откровения не является окончательным и абсолютным само по себе. Все они обусловлены, относительны, подвержены изменениям и дополнениям.

Абсолютная сторона окончательного откровения (та его сторона, где оно безусловно и неизменно) подразумевает полную прозрачность и полное самопожертвование того проводника, в котором оно является. Каждое конкретное проявление того события, каким является Иисус как Христос, обнаруживает эти качества. Ни одна из тех ситуаций, в которых оказывался Иисус, и ни одно из тех действий, которыми он отвечал на эти ситуации, не приводили к установлению абсолютизма догматического или морального характера. И ситуация, и действие прозрачны и сами по себе ни к чему не обязывают. Хотя потенциально они и абсолютны, но их приносят в жертву в тот самый момент, когда они происходят. Всякий, кто превращает Иисуса Христа в создателя абсолютных законов мышления и действия, создает возможность как для революционного переворота, с одной стороны, так и для релятивистского ограничения — с другой, причем оба эти пути оправданы.

И все-таки существует тот абсолютный закон, который может соответствовать критерию окончательности, поскольку он не только не упразднен в акте самопожертвования, но скорее осуществлен. Закон любви — это закон предельный, поскольку он представляет собой отрицание закона; он абсолютен потому, что относится ко всему конкретному. Парадокс окончательного откровения, преодолевающего конфликт между абсолютным и относительным, — это любовь. Любовь Иисуса как Христа, представляющая собой проявление божественной любви (лишь ее одной!), обнимает собой все конкретное в человеке и в мире. Любовь всегда остается любовью; такова и ее статическая, и ее абсолютная сторона. Но любовь всегда зависит и от того, что является ее предметом. А если так, то она неспособна навязать конечные элементы конечному существованию во имя якобы абсолютного. Абсолютность любви — это ее сила проникать в конкретную ситуацию и открывать в ней то, что предписано бедственностью того конкретного, к которому она обращена. Следовательно, любовь никогда не может стать ни фанатичной в борьбе за абсолютное, ни циничной под влиянием относительного. Это относится ко всем сферам рациональной созидательности. Там, где присутствует парадокс окончательного откровения, нет места ни когнитивному и эстетическому, ни правовому и общественному абсолютам. Любовь преодолевает их, не порождая при этом ни когнитивного скептицизма, ни эстетического хаоса, ни беззакония, ни отчуждения.

Окончательное откровение делает действие возможным. Во всяком действии есть нечто парадоксальное: оно всегда содержит в себе конфликт между абсолютизмом и релятивизмом. Действие основано на решении, но, принимая решение о чем-то как о истинном или благом, мы исключаем бесчисленное множество других возможностей. Всякое решение в каком-то смысле является абсолютистским, потому что за ним стоит преодоление скептического искушения *erosche* (отказа от суждений и действий). Это риск, основой которого является мужество бытия, подвергается угрозе со стороны отвергнутых возможностей, многие из которых могли бы оказаться истиннее и лучше, чем избранная. Эти отринутые возможности берут реванш, что нередко чревато в высшей степени разрушительными последствиями. Укрыться в бездействии — это кажется тогда очень заманчивым. Окончательное откровение преодолевает конфликт между абсолютистским характером и релятивистским роком всякого решения и действия. Оно показывает, что правильное решение должно жертвовать своей претензией на правильность. Правильных решений не существует; существуют испытания, поражения и успехи. Но существуют и такие решения, основа которых — любовь. Принимая эти решения, мы отказываемся от абсолютного, но в то же время не впадаем в относительное. Этим решениям не грозит реванш со стороны отвергнутых возможностей, потому что для таких возможностей они были и все еще остаются открытыми. Ни одно решение не может быть упразднено; ни одно действие не может быть аннулировано. Однако любовь придает смысл даже и тем решениям и тем действиям, ошибочность которых уже доказана. Разочарование в любви ведет не к отречению, но к тем новым решениям, которые принимаются помимо

абсолютизма и релятивизма. Окончательное откровение преодолевает конфликт между абсолютизмом и релятивизмом в активных решениях. Любовь останавливает месть со стороны исключенных возможностей. Она абсолютна как любовь и относительна в каждом из взаимоотношений любви.

11. Окончательное откровение преодолевает конфликт между формализмом и эмоционализмом

Когда в опыте откровения является тайна бытия, в ней соучаствует вся жизнь личности. Это означает, что разум присутствует как структурно, так и эмоционально и что между этими двумя элементами конфликта не существует. То, что является тайной бытия и смысла, в то же время является и основанием его рациональной структуры и силой нашего эмоционального соучастия в нем. Это относится ко всем функциям разума, но в данном случае будет отнесено к одной лишь когнитивной функции. Проблема когнитивного разума заключена в конфликте между элементом единения и элементом отстраненности в каждом когнитивном акте. В техническом разуме в огромной степени перевешивал элемент отстраненности. То, что не могло быть усвоено с помощью аналитического рассуждения, препоручалось эмоциям. Все значительные проблемы существования отсылались за пределы сферы познания в бесформенную сферу эмоций. Утверждениям о смысле жизни и глубине разума отказывалось в истинной ценности. Не только миф и культ, но даже эстетические интуиции и общественные отношения были исключены из сферы разума и познания. Считалось, что они являются всего лишь эмоциональными излияниями, лишенными действительности и критериев. Некоторые протестантские теологи принимают это разделение формы и эмоции: в терминах неверно понятого Шлейермахера они помещают религию в сферу чистой эмоциональности. Однако тем самым они отрицают, что окончательное откровение обладает силой преодолевать раскол между формой и эмоцией, между когнитивной отстраненностью и когнитивным единением.

Теологи раннеклассического периода верили в то, что окончательное откровение обладает силой преодоления этого раскола. Они употребляли понятие *gnosis*, которым обозначается и когнитивное, и мистическое, и сексуальное единение. *Gnosis* не противоречит *episteme* — отстраненному научному познанию. Тут не может быть никакого конфликта, поскольку тот же самый Логос, который наставлял философов и законодателей, является источником окончательного откровения и наставляет христианских теологов. Это решение, возникшее в александрийской школе, в истории христианской мысли возникает снова и снова — или видоизмененное, или порицаемое. Всякий раз, когда его принимают (пусть даже и в многочисленных вариациях), считается, что окончательное откровение способно преодолеть конфликт между теологическим и научным познанием, а имплицитно — и конфликт между эмоцией и формой. Всякий раз, когда предложенное александрийцами решение отвергается,

конфликт между двумя сторонами не только углубляется, но и становится постоянным. Это имело место в средние века (от Дунса Скота до Оккама); это находило свое выражение в теологии Реформации, в философии Паскаля и Кьеркегора, в неортодоксальной теологии и, с противоположной стороны, — в натурализме и эмпиризме. Заключив между собой удивительный альянс, ортодоксальные теологи и рационалисты отрицают, что форма и эмоция воссоединятся в окончательном откровении. Они отрицают исцеляющую силу откровения в конфликтах когнитивного разума. Но если окончательное откровение неспособно врачевать расколы когнитивного разума, то как оно может врачевать расколы разума в какой-либо из его функций? Не могут одновременно существовать и воссоединенное “сердце“, и вечно расколотое сознание. Либо исцеление охватывает когнитивную функцию, либо исцеления нет вовсе. Одна из заслуг “экзистенциальной“ философии состоит в том, что она стремится воссоединить единение и отстраненность. Разумеется, акцент тут ставится на единении и соучастии, хотя при этом не исключена и отстраненность. В противном случае экзистенциализм был бы не философией, но всего лишь набором эмоциональных восклицаний.

Эмоция в когнитивной сфере не только не искажает данную структуру, но и раскрывает ее. Следует, однако, допустить, что эмоциональные искажения истины происходят постоянно. Страсть, либидо, воля к власти, рационализация и идеология — вот наиболее стойкие враги истины. Легко понять, почему эмоция как таковая была причислена к самым опасным врагам познания. Однако следствием этого является то, что для защиты самого познания должно быть исключено релевантное познание. Окончательное откровение претендует на то, что предельно релевантное познание находится вне этой альтернативы и что то, чем можно овладеть лишь “бесконечной страстью“ (Кьеркегор), тождественно тому, что предстает в виде критерия во всяком акте рационального познания. Христианство, если бы оно не могло выдвигать этой претензии, должно было бы или отречься от истины, или стать орудием ее подавления. Предельная озабоченность окончательным откровением столь же радикально рациональна, сколь и радикально эмоциональна, и ни одна из этих сторон не может быть устранена без того, чтобы это не повлекло за собой разрушительных последствий.

Преодоление конфликтов экзистенциального разума является тем, что можно назвать “спасенным разумом“. Актуальный разум нуждается в спасении в той же мере, как и все другие стороны природы человека и реальности вообще. Разум не исключен из исцеляющей силы Нового Бытия во Иисусе как во Христе. Теономный разум, находящийся вне конфликта между абсолютизмом и релятивизмом, между формализмом и эмоционализмом, — это разум в откровении. Разум в откровении и не подтверждается в его состоянии конфликта, но и не отрицается в его сущностной структуре. Однако его сущностная структура восстановлена в условиях существования — пусть и фрагментарно, но зато реально и в силе. Следовательно, религия и теология никогда не должны подвергаться нападкам разум как таковой — точно так же, как они не должны подвергаться нападкам мир как таковой или человека как такового. Безоглядные

нападки этого рода заводят христианство в лагерь манихейства, а чрезмерный теологический негативизм по отношению к разуму является в большей степени манихейским, нежели христианским.

Окончательное суждение о природе теологии может быть вынесено на основе этого описания разума в откровении и спасении. Очевидно, что теология должна пользоваться теомным разумом для того, чтобы объяснить христианскую Весть. Это включает в себя и тот факт, что конфликт между воспринимающей и формирующей функциями разума преодолен в теологическом творчестве. Никто не осознавал этого факта лучше, чем представители ранней францисканской школы (такие, например, как Александр из Гельса). Они называли теологию “практическим” знанием, указывая на то, что сейчас (и, пожалуй, более адекватно) именуется “экзистенциальным” знанием. К несчастью, внимание именно к этой стороне стало постепенно угасать еще со времен Фомы Аквинского (что сопровождалось общей утратой теомии во всех сферах жизни). Печально и то, что мыслители Реформации, заново открыв экзистенциальный характер теологии, в то же время отвергли разум, не обосновав этого как следует. Если уже выяснено, что разум воспринимает откровение и что он является таким же объектом спасения, как и всякий другой элемент реальности, то снова может быть возможной та теология, которая пользуется теомным разумом.

Г. Основание откровения

12. Бог и тайна откровения

Следствием метода, применявшегося в апологетической теологии, стало то, что к понятию откровения стали подходить “снизу”, с позиции человека в ситуации откровения, а не “сверху”, с позиции божественного основания откровения. Однако после того, как мы обсудили смысл и актуальность откровения, вопрос об основании откровения возникает снова.

Основание откровения — это не его “причина” в категориальном смысле слова “причина”. Это “основание бытия”, выявляющее себя в существовании. Отношение между основанием бытия и его проявлениями в откровении может быть выражено лишь в терминах конечных действий, берущих свое начало в высшем сущем и преобразующих течение конечных событий. Этого не избежать. Точно так же и отношение основания откровения к тем, кто откровение воспринимает, может быть осмыслено лишь в личностных категориях, ибо то, что является предельной заботой личности, не может быть меньше самой личности, хотя это и может, и должно быть чем-то большим, чем личностное. В этих обстоятельствах теолог должен акцентировать символический характер всех тех понятий, которыми пользуются для описания божественного акта самооткровения. Кроме того, он должен стараться использовать такие термины, которые выявляли бы то, что их смысл не является категорическим. “Основание” — это именно такой

термин. Он колеблется между понятиями причины и субстанции, трансцендируя и то и другое. Он указывает на то, что основание откровения не является ни причиной, которая держится на расстоянии эффекта откровения, ни субстанцией, которая вливается в этот эффект. “Основание” — это скорее та тайна, которая является в откровении и которая остается тайной и в ее явлении.

То, что мы именуем основанием бытия, в религии называется Богом. Главная трудность всякой систематической теологии состоит в том, что каждая из ее частей предполагает наличие всех остальных частей. Учение о Боге как об основании откровения предполагает учение о Бытии и Боге. А оно, с другой стороны, зависит от учения об откровении. А если так, то в этом пункте необходимо предварить некоторые из тех понятий, которые могут быть полностью объяснены лишь в контексте учения о Боге.

Если мы используем символ “божественная жизнь” (а им мы, конечно, должны пользоваться), то тем самым мы подразумеваем, что существует аналогия между базовой структурой проверенной опытом жизни и тем основанием бытия, в котором жизнь коренится. Эта аналогия влечет за собой признание тех трех элементов, которые по-разному возникают во всех разделах систематической теологии и которые являются основой для тринитарной интерпретации окончательного откровения.

Божественная жизнь — это динамическое единство глубины и формы. На языке мистики глубина божественной жизни, ее неисчерпаемость и ее несказанность именуется “Бездной”. На языке философии форма, смысл и структурный элемент божественной жизни именуются “Логосом”. На языке религии динамическое единство этих двух элементов [“Бездны” и “Логоса”] именуется “Духом”. Теологи должны пользоваться всеми этими тремя терминами для того, чтобы указывать на основание откровения. Именно присущий божественной жизни характер “бездны” делает откровение таинственным; именно присущий божественной жизни логический характер делает откровение тайны возможным; именно присущий божественной жизни духовный характер создает ту корреляцию чуда и экстаза, в которой может быть воспринято откровение. Следует пользоваться каждым из этих трех понятий, указывающих на основание откровения. Если пренебречь присущим божественной жизни характером “бездны”, то рационалистический деизм превратит откровение в информацию. Если пренебречь присущим божественной жизни логическим характером, то иррационалистический теизм превратит откровение в гетерономную зависимость. Если пренебречь присущим божественной жизни духовным характером, то станет невозможной сама история откровения. Учение об откровении основано на тринитарной интерпретации божественной жизни и ее самопроявления.

Откровение и спасение — это элементы направляющей созидательности Бога. Бог направляет процессы индивидуальной, общественной и универсальной жизни к их осуществлению в Царстве Божиим. Опыты откровения включены во всеобщий опыт. Они от него отличны, но не отделены. Всемирная история — это основа истории откровения, а в истории откровения всемирная история открывает свою тайну.

13. Окончательное откровение и Слово Божие

Учение об откровении традиционно развивалось как учение о “Слове Божием”. Это возможно в том случае, если Слово интерпретировать как логосный элемент в основании бытия. Именно такую трактовку и предлагает нам классическое учение о Логосе. Однако Слово Божие зачастую понимается (полубуквально, полусимволически) как слово изреченное, а “теология Слова” представляется в виде теологии изреченного слова. Такая интеллектуализация откровения противоречит смыслу христологии Логоса. Христология Логоса не была сверхинтеллектуалистской: актуально она была оружием именно против этой опасности. Если Иисус как Христос был назван Логосом, то Логос указывает на реальность откровения, а не на слова откровения. Учение о Логосе, если воспринимать его серьезно, препятствует выработке теологии изреченного или написанного слова (а именно это и является ловушкой протестантизма²³).

У термина “Слово Божие” есть шесть различных значений. Прежде всего, “Слово” — это принцип божественного самопроявления в основании само-бытия. Основание — это не только та бездна, в которой исчезает всякая форма, но еще и источник, из которого всякая форма появляется. Основание бытия обладает характером самопроявления, обладает логосным характером. Это не есть нечто такое, что добавлено к божественной жизни; это сама по себе божественная жизнь. Несмотря на присущий основанию бытия характер “бездны”, оно “логично”, включает в себя собственный логос.

Во-вторых, Слово — это проводник творения, то динамическое духовное слово, которое является посредником между безмолвной тайной бездны бытия и полнотой конкретных, индивидуализированных, самосоотносимых сущих. Творение посредством Слова в противоположность тому процессу эманации, который представлен в неоплатонизме, символически указывает как на свободу творения, так и на свободу сотворенного. Проявление основания бытия духовно, а не механистично (каким оно, например, представлено у Спинозы).

В-третьих, Слово — это проявление божественной жизни в истории откровения. Это — то слово, которое было воспринято теми, кто находится в корреляции откровения. Если откровение называется “Словом Божиим”, то тем самым подчеркивается тот факт, что всякое откровение, каким бы низеличностным ни был его проводник, адресовано центрированному “я” и, чтобы быть воспринятым, должно обладать логосным характером. Экстаз откровения не а-логичен (иррационален), хотя он и не производится человеческим разумом. Он вдохновен, он духовен и в проявлении тайны сочетает элементы бездны и логоса.

В-четвертых, Слово — это проявление божественной жизни в окончательном откровении. “Слово” — это имя для Иисуса как Христа. Логос, принцип всякого божественного проявления, становится сущим в истории в условиях существования, обнаруживая в этой своей форме базовое и определяющее отношение основания бытия к нам; это, если говорить символически, — “сердце божественной жизни”. “Слово” — это не совокупность слов, произнесенных Иисусом. Это то бытие Христа, выраже-

нием которого являются его слова и его деяния. А если так, то невозможность отождествления Слова и речи столь очевидна, что трудно понять, каким образом теологи, принимающие учение о Воплощении, могут настаивать на этой путанице.

В-пятых, термин “Слово” употребляется применительно к документу окончательного откровения и особой подготовки к нему, то есть к Библии. Но если Библию назвать Словом Божиим, то теологической путаницы почти не избежать. Следствиями подобного отождествления становится теория “вдохновения” как диктовки, недобросовестность в обращении с библейскими текстами, “монофизитский” догмат о непогрешимости книги и т.д. Библия является Словом Божиим в двух смыслах: она является документом окончательного откровения, она соучаствует окончательному откровению, документом которого она является. Неверному пониманию библейского учения о Слове ничто, вероятно, не способствовало больше, чем отождествление Слова и Библии.

В-шестых, Весть церкви (в том виде, в каком она провозглашена в ее проповедях и поучениях) тоже называется Словом. В той мере, в какой Слово - это та объективная Весть, которая дана церкви и которая должна быть ею высказана, оно является Словом в том же самом смысле, в каком Словом является библейское или всякое другое откровение. Но вот в той мере, в какой Слово обозначает актуальное проповедничество церкви, тут должны иметь место только слова, а вовсе не Слово — только чисто человеческая речь, в которой нет никаких божественных проявлений. “Слово” зависит не от одного только смысла слов проповеди, но еще и от той силы, с которой они говорят. А еще оно зависит не от одного только понимания слушателя, но еще и от его экзистенциального восприятия содержания. Слово зависит не от одного только проповедника или слушателя, но от их обоих в их корреляции. Четыре этих фактора и их взаимозависимость создают ту “конstellацию”, в которой человеческие слова могут стать Словом, божественным самопроявлением. Они могут стать, а могут и не стать Словом. Следовательно, какая бы деятельность в церкви ни совершалась, не существует никакой уверенности в том, что в ней выражено Слово. Ни один священник не может претендовать на большее, чем всего лишь на намерение выразить своей проповедью Слово. Он никогда не может притязать на то, что высказал Слово или что будет способен высказать его в будущем, ибо если он не имеет власти над constellацией откровения, то он не обладает и силой проповедовать Слово. Он может произносить всего лишь слова, какими бы теологически правильными они ни были. Но он может и высказать Слово — даже если его формулировки теологически и неправильны. И наконец, посредник откровения может и вовсе не быть проповедником или религиозным учителем, но быть просто кем-то, кого мы встретили и чьи слова стали для нас Словом в особой constellации.

Множество различных смыслов термина “Слово” объединены в одном, который можно назвать “Бог явленный” - явленный в себе, в творении, в истории откровения, в окончательном откровении, в Библии, в словах церкви и ее членов. “Бог явленный” (то есть тайна божественной бездны, выражающая себя через божественный Логос) — таков смысл символа “Слово Божие”.

Примечания

- 1 См. Введение.
- 2 См. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1947).
- 3 См. миф Платона о душе, которая в ее изначальном состоянии может созерцать “идеи” или вечные сущности.
- 4 Иоан. 3:21.
- 5 Blaise Pascal, *Pensees*, Selection 277.
- 6 Развернутую дискуссию по поводу символических форм см. на с. 233—240.
- 7 К несчастью, Канта зачастую воспринимают лишь как эпистемологического идеалиста и как этического формалиста (в том же качестве его и отвергая). Но значение Канта этим не исчерпывается. Его учение о категориях — это учение о человеческой конечности. Его учение о категорическом императиве — это учение о безусловном элементе в глубине практического разума. Его учение о телеологическом принципе в искусстве и в природе расширяет понятие разума, выводя его за пределы когнитивно-технического смысла к тому, что мы называем “онтологическим разумом”.
- 8 Протестантский ортодоксальный абсолютизм не столь последователен, как абсолютизм католической церкви. Положение Шлейермахера о том, что “Реформация продолжается”, является единственно последовательным протестантским утверждением. Удивительно (хотя с точки зрения антропологии это скорее откровение), что члены существующих в Америке групп, которые представляют наиболее радикальный абсолютизм традиции, называют себя “дочерьми” и “сыновьями” американской революции. Русские коммунисты не только сохранили абсолютизм своего революционного натиска, но и частично возвели его в ранг абсолютизма традиции, сознательно соотнеся его с традициями дореволюционного прошлого. Да и сам Маркс, подчеркивавший преходящий характер всякой стадии революционного процесса, был в этом отношении более последовательным. Он мог бы сказать: “Революция продолжается”.
- 9 См. следующие разделы.
- 10 Каждое публичное исполнение “Страстей по Матфею” Баха сопряжено с риском сделать Евангелие менее значимым для тех, кто восхищается великим искусством музыки Баха, не будучи охваченным ее бесконечным смыслом.
- 11 Это — вполне реальная проблема той мировой организации, создать которую стремится теперь человечество и которую так преждевременно предвосхищает движение за всемирное правительство.
- 12 Бессодержательный иррационализм молодежного движения в Германии оказался плодородной почвой для рационального иррационализма нацистов.
- 13 Ср.: Max Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (Munich, 1924).
- 14 Гёте просит нас принять в соображение то, сколь “существующи” (seiend) вещи, указывая на ту уникальную структуру, какой является их сила бытия.
- 15 Ср.: Edmund Husserl, *Ideas*, trans. Boyce Gibson (New York: Macmillan Co., 1931).
- 16 См. то феноменологическое оправдание, которое всей системе римского католицизма Макс Шелер дал в своей книге *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig: Neue Geist, 1923). Гуссерль справедливо отверг эту точку зрения.
- 17 В период Реформации тех, кто притязал на то, что они водимы особыми Духовными откровениями, называли “энтузиастами”.
- 18 Оценивая сексуальные обряды и символы многих религий, следует помнить, что силой откровения в них обладает не само по себе сексуальное, но тайна бытия, которая особым образом посредством сексуального обнаруживает свое отношение к нам. Именно этим объясняется и оправдывается широкое использование сексуальной символики в классическом христианстве.

Протестантизм, верно осознавая опасность демонизации этих символов, выработал по отношению к ним крайнее недоверие, зачастую забывая о том опосредующем характере, который присущ сексуальному в опытах откровения. Однако богини любви являются прежде всего богинями, обладающими божественной силой и достоинством, и только потом они представляют сексуальную сферу в ее предельном смысле. Протестантизм, отвергая сексуальную символику, рискует не только утратить богатство символики, но и отсечь сексуальную сферу от того основания бытия и смысла, в котором она коренится и которым она освящается.

19 Слово “спиритуалисты”, получившее коннотацию “оккультисты”, употреблялось и в отношении так называемых “энтузиастов” периода Реформации и начала XVIII века. Им была присуща вера во “внутреннее слово” или во “внутреннее откровение” в душе индивидуального христианина.

20 Не следовало бы говорить об “откровенном” знании, потому что в этом случае создается впечатление, будто обычное содержание познания передается какимто необыкновенным образом, что приводит к отделению знания через откровение от ситуации откровения. Такова основополагающая ошибка большинства расхожих и многих теологических интерпретаций откровения и опосредованного им знания. Термин “знание об откровении” (или “откровенное” знание) подчеркивает неразрывное единство познания и ситуации.

21 Иоан. 12:44.

22 Это не просто скверная теология, но еще и своего рода аскетическое высокомерие, которым грешат иные теологи со времен Тертуллиана, оперирующие бессмысленными словосочетаниями и требующие от всех истинных христиан, чтобы в акте интеллектуального саморазрушения они воспринимали бы бессмыслицу как “божественный смысл”. “Безумие” креста (Павел) не имеет ничего общего с якобы благом, но на деле демоническим принесением в жертву разума.

23 Это положение полностью противоположно тому положению школы Ричля, согласно которому восприятие христианства греческим сознанием означало интеллектуализацию христианства. Греческое сознание может быть названо интеллектуалистским лишь в егоограниченных и искаженных проявлениях, но не как таковое. От начала и до конца познание — это “единство с неизменным”, с “реально реальным”. Метафизическое познание экзистенциально; даже и у такого логика и эмпирика, каким был Аристотель, оно не лишено мистического элемента. Сводить познание к отстраненному наблюдению во имя контроля — это характерно для наших современников, а не для древних греков. Подобное понимание греческой философии требует пересмотра подобных толкований истории догмата — тех толкований, классическим представителем которых был Гарнак.

Комментарии

^{1*} Афанасий — Св. Афанасий Великий, епископ Александрийский (293—373). На Никейском соборе (325 г.) возглавил борьбу церкви с ересью Ария, отрицавшего единосущие Сына Отцу.

^{2*} Ревивализм (лат. revival — возрождение) — присущий многим неопротестантским деноминациям тип религиозности, для которого характерна, по словам С.С. Аверинцева, атмосфера “разгоряченных молитвенных собраний, сенсационно-публичных “духовных возрождений”, переживаемых наивно-реалистически, когда новая жизнь начинается непременно с такого-то дня и часа (“revivalism”), и проповедник оценивается в зависимости от того, сколько именно единовременных событий такого рода он сумел вызвать своей проповедью...” (см.: Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. - Т. III. -С. 482).

^{3*} “Реально реальное” (realia realiora) — онтологическое понимание истины как глубинной реальности (сущности, “эйдоса”) вещей восходит к традиции платонизма и противопоставляется Тиллихом таким критериям истины, как “верификация” или “фальсификация”, представленным логическим позитивизмом. Различие онтологического и логико-позитивистского понимания истины обусловлено, по Тиллиху, различием “технического” разума и разума “онтологического”.

^{4*} Нуменозный (лат. numinous) — термин, используемый Р. Отго, образованный от латинского “numen” - “знак божества, божество”.

^{5*} “Историческая” теология Ричля... — Альбрехт Ричль (1882—1889) — немецкий протестантский теолог.

^{6*} Когда Павел говорит о языческом искажении потенциального познания Бога через природу... - См. Рим. 1, 19-24.

^{7*} Святость — это не личное совершенство. Святые — это те личности, которые прозрачны для основания бытия, которое через них открывается. Данное — онтологическое, а не этическое — понимание святости, на первый взгляд, кажется более близким православной традиции, чем протестантизму. Ср.: “Святость не есть понятие этическое, но онтологическое. Свят... тот, кто носит в себе Духа Святого” (Иером. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. Эссекс. 1985. — С. 130). Однако это сходство является чисто внешним. Различие здесь — на уровне понятий “основания бытия” и сверхприродной благодати Св. Духа, т. е. на уровне того, что открывается в святом. В учении Тиллиха о Боге как “само-бытии”, “основании бытия” (и т. д.) присутствует пантеистическая тенденция, заложенная в немецкой классической философии, в прямом родстве с которой находится и данное учение. В этой перспективе следует оценивать и критику Тиллихом “супранатурализма”.

^{8*} Analogia entis (entis — сущее, существо) — “аналогия сущего”, аналогия творения — Творцу, открывающая путь “катафатического”, или “утвердительного”, богословия. Одно из важнейших понятий схоластической традиции.

^{9*} Только в качестве распятого он и является “благодатью и истиной”. — См.: Иоан, 1, 14; Иоан, 1, 17.

^{10*} ... которая впервые была заявлена апостолом Петром, когда он сказал Иисусу: “Ты есть Христос”. - См.: Мф. 16, 16; Мр. 8, 29; Лк. 9, 20.

^{11*} Когда ранняя церковь приняла Иисуса как Христа, руководствовалась она теми критериями, которые были подобны критериям Второисайи. Согласно протестантской “исторической критике” автором последних 27 глав Книги пророка Исая является другой Исая, живший во времена Вавилонского плена (“Второисайя”). О “критериях Второисайи” — см. Ис. 53, 1-12; Ис. 61, 1-2 и др.

Часть II

Бытие и Бог

I. Бытие и вопрос о Боге

Введение: вопрос о бытии.

Основной теологический вопрос — это вопрос о Боге. Бог — это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в бытии. Проблема разума и откровения вторична по сравнению с проблемой бытия и Бога, хотя ту проблему мы и обсудили первой. Как и все остальное, разум обладает бытием, соучаствует в бытии и логически подчинен бытию. Следовательно, анализируя разум и те вопросы, которые имплицитно заключены в его экзистенциальных конфликтах, мы были вынуждены заранее ввести те понятия, которые выводятся из анализа бытия. Переходя от рассмотрения корреляции разума и откровения к рассмотрению корреляции бытия и Бога, мы приближаемся к гораздо более фундаментальному соображению: говоря в традиционных терминах, мы переходим от эпистемологического вопроса к вопросу онтологическому. Онтологический вопрос ставится так: “Что есть самобытие? Что есть то, что не является ни особым сущим, ни совокупностью сущих, ни чем-то конкретным, ни чем-то абстрактным, но скорее чем-то таким, о чем мы всегда думаем имплицитно (а иногда и эксплицитно), если мы говорим, что нечто есть?” Философия ставит вопрос о бытии как о бытии. Она исследует характер всего, что есть, в той мере, в какой оно есть. Это ее фундаментальная задача, а тот ответ, который она дает, детерминирует анализ всех особых форм бытия. Это и есть “первая философия” или (если все еще возможно употреблять этот термин) “метафизика”. Поскольку коннотации термина “метафизика” делают его употребление рискованным, то стоит предпочесть слово “онтология”. Онтологический вопрос, вопрос о само-бытии, возникает как своего рода “метафизический шок” — шок от возможного небытия. Этот шок часто выражался в виде вопроса: “Почему есть нечто? Почему не ничто?” Однако в такой своей форме этот вопрос лишен смысла, поскольку любой возможный ответ будет зависеть от такого же вопроса — и так в бесконечной регрессии. Мысль должна начинаться с бытия; она не может идти вслед за ним, как это показывает сама форма вопроса. Если мы спрашиваем, почему есть что-то, а не ничто, то тем самым мы приписываем бытие даже тому, что есть ничто. Мысль основана на бытии, и она не может сойти с этого основания. Однако мысль может вообразить себе отрицание всего, что

есть, и описать природу и структуру бытия, которое дает всему, что есть, силу сопротивляться небытию. Мифология, космогония и метафизика ставили вопрос о бытии как имплицитно, так и эксплицитно, и старались на него ответить. Этот вопрос предельно, хотя в основе своей он является скорее выражением состояния существования, чем сформулированным вопросом. Когда бы это состояние ни испытывалось и когда бы этот вопрос ни ставился, все исчезало в бездне возможного небытия; даже и бог мог бы исчезнуть, если бы он не был само-бытием. Но если в свете предельного вопроса исчезает все особое и определенное, то следует спросить, каким образом возможен ответ. Разве это не означает, что онтология сведена к пустой тавтологии “бытие есть бытие”? Не является ли понятие “структура бытия” противоречием в терминах, когда говорится, что то, что находится вне всякой структуры, само обладает структурой?

Онтология возможна потому, что существуют такие понятия, которые менее универсальны, чем бытие, но более универсальны, чем любое онтическое понятие, то есть более универсальны, чем любое понятие, обозначающее сферу сущих. Подобные понятия были названы “принципами” (или “категориями”, или “предельными понятиями”). Человеческое сознание тысячи лет трудилось над тем, чтобы их обнаружить, выработать и упорядочить. Однако никакое соглашение так и не было достигнуто, хотя некоторые понятия появляются снова и снова почти во всякой онтологии. Систематическая теология не может и не должна вступать в онтологическую дискуссию как таковую. Однако она может и должна рассмотреть эти центральные понятия с точки зрения их теологической значимости. Подобное рассмотрение, которое требуется проводить в каждой из частей теологической системы, вполне может косвенно повлиять на онтологический анализ. Однако сфера онтологических дискуссий теологической сферой не является, хотя теолог и должен быть с ней хорошо знаком.

Представляется возможным выделить четыре уровня онтологических понятий: 1) базисная онтологическая структура, которая является имплицитным условием онтологического вопроса; 2) элементы, составляющие онтологическую структуру; 3) характеристики бытия, которые являются условиями существования, и 4) категории бытия и познания. Каждый из этих уровней требует особого анализа, но пока необходимо высказать лишь несколько замечаний относительно их общего онтологического характера.

Онтологический вопрос предполагает наличие как вопрошающего субъекта, так и того объекта, о котором задается вопрос: он предполагает наличие субъект-объектной структуры бытия, которая, в свою очередь, предполагает наличие структуры “я-мир” как базисного “костяка” бытия. “Я”, обладающее тем миром, которому оно принадлежит (это высокодialeктичная структура), предшествует всем другим структурам как логически, так и опытно. С его анализа должно начинаться любое онтологическое исследование. На втором уровне онтологического анализа мы имеем дело с теми элементами, которые составляют базовую структуру бытия. Этим элементам присущ тот же полярный характер, что и базовой структуре. Именно эта их полярность и делает их принципами, не

давая им стать родовыми понятиями высшего порядка. Можно себе представить сферу природы помимо или вне сферы истории, но не существует сферы динамики без формы или индивидуальности без универсальности. Верно и обратное. Каждый из полюсов оппозиции имеет смысл лишь постольку, поскольку он имплицитно соотносится с противоположным полюсом. Три замечательные пары элементов составляют базовую онтологическую структуру: это индивидуальность и универсальность, динамика и форма, свобода и судьба. В каждой из этих трех полярностей первый элемент выражает самосоотнесенность бытия, его силу быть чем-то для себя, тогда как второй элемент выражает принадлежность бытию, его свойство быть частью универсума бытия.

Третий уровень онтологических понятий выражает как силу бытия существовать, так и различие между эссенциальным и экзистенциальным бытием. Как в опыте, так и в анализе бытие обнаруживает дуализм эссенциального и экзистенциального бытия. Нет такой онтологии, которая могла бы проигнорировать эти два аспекта — и в том случае, когда они ипостазированы в виде двух “царств” (Платон), и в том случае, когда они скомбинированы в полярном отношении потенциальности и актуальности (Аристотель), и в том случае, когда они противостоят друг другу (Шеллинг^{1*}, Кьеркегор, Хайдеггер), и в том случае, когда они выводятся одно из другого: или существование выводится из сущности (Спиноза, Гегель), или сущность выводится из существования (Дьюи, Сартр). Во всех этих онтологиях очевиден дуализм эссенциального и экзистенциального бытия и ставится вопрос об их отношении друг к другу и к само-бытию. А ответ уже подготовлен полярностью свободы и судьбы на втором уровне онтологического анализа. И все-таки свобода как таковая не является основанием существования: скорее им является свобода в единстве с конечностью. Конечная свобода — это поворотный пункт от бытия к существованию. Следовательно, задачей онтологии на третьем уровне является анализ конечности как в ее полярности с бесконечностью, так и в ее отношении к свободе и судьбе, к бытию и небытию, к сущности и существованию.

На четвертом уровне мы имеем дело с теми понятиями, которые традиционно назывались категориями, то есть фундаментальными формами мышления и бытия. Они соучаствуют в природе конечности и могут быть названы структурами конечного бытия и мышления. Определение их количества и организации является одной из бесчисленных задач философии. С теологической точки зрения должны быть проанализированы четыре основные категории: время, пространство, причинность и субстанция¹. Такие категории, как количество и качество, не имеют прямого теологического значения и специально не обсуждаются. Другие же понятия, которые зачастую именовались категориями (такие, как движение и покой или единство и множественность), имплицитно трактуются на втором уровне анализа: движение и покой — в связи с динамикой и формой, а единство и множественность — в связи с индивидуальностью и универсальностью. Полярный характер этих понятий помещает их на уровень элементов базовой онтологической структуры, а не на уровень категорий. И, наконец, следует заметить, что две из трансценденциалий (*transcendentalia*)^{2*} схоластической философии, то есть истина и благо (*verum, bonum*), обычно сочетаемые

с бытием и единичностью (*esse*, *шит*), к чистой онтологии не относятся, поскольку они имеют смысл лишь в соотношении с выносящим суждения субъектом. И все-таки их онтологическое основание обсуждается в связи с дуализмом сущности и существования.

Хотя целью этого раздела теологической системы является рассмотрение вопроса о Боге как того вопроса, который имплицитно присущ бытию, однако понятие конечности все-таки станет центром нижеследующего анализа, поскольку именно конечность бытия ведет нас к вопросу о Боге.

Однако вначале необходимо сказать несколько слов об эпистемологическом характере всех онтологических понятий. Онтологические понятия априорны в строгом смысле этого слова. Они детерминируют природу опыта. Они присутствуют всегда, когда что-то испытывается на опыте. Однако априорность не означает того, будто онтологические понятия познаются прежде опыта. Если бы это было так, то их и не подвергали бы нападкам. Наоборот: они являются продуктами критического анализа опыта. Априорность не означает и того, что онтологические понятия составляют ту статичную и неизменяемую структуру, которая, стоит ее только обнаружить, сохранит свою действительность навсегда. Структура опыта могла быть изменена в прошлом и может изменяться в будущем, но, до тех пор пока эта возможность не может быть исключена, нет причин для того, чтобы использовать ее как аргумент против априорного характера онтологических понятий.

Априорными являются те понятия, наличие которых предполагается во всяком актуальном опыте, поскольку они составляют саму структуру самого по себе опыта. Условия опыта априорны. Если условия эти изменяются (а вместе с ними — и структура опыта), то иная совокупность условий должна сложиться так, чтобы стал возможным опыт. Эта ситуация будет сохраняться до тех пор, пока будет иметь смысл вообще говорить об опыте. Покуда существует опыт в сколько-нибудь определенном смысле этого слова, будет существовать и та структура опыта, которую можно будет распознать в процессе самого опыта и которая может быть выработана критически. “Философия процесса” оправдана постольку, поскольку она представляет собой попытку “растворить” в процессах все, что кажется статическим. Однако она стала бы абсурдной, если бы она попыталась “растворить” структуру процесса в самом процессе. Это будет означать всего лишь то, что нечто, известное нам в качестве процесса, было замещено чем-то таким, чья природа пока еще неизвестна. А между тем всякая “философия процесса” обладает эксплицитной или имплицитной онтологией, которая по своему характеру априористична.

Это также является ответом и тому историческому релятивизму, который следующим образом отрицает возможность онтологического или теологического учения о человеке: поскольку в историческом процессе природа человека изменяется, в ее отношении невозможно утверждать ничего онтологически определенного или теологически релевантного; а коль скоро учение о человеке (то есть о его свободе, о его конечности, о его экзистенциальной бедственности, о его исторической созидательности) представляет собой главное преддверие онтологии и главную точку соотнесения теологии, то реально невозможны ни онтология, ни теология.

Такого рода критика оставалась бы без ответа, если бы онтологическое и теологическое учения о человеке претендовали на то, что они имеют дело с той неизменяемой структурой, которая именуется природой человека. Хотя подобного рода претензии пытались провозглашать неоднократно, в этом нет необходимости. Человеческая природа изменяется в истории. В этом “философия процесса” права. Однако человеческая природа изменяется в истории. Та структура бытия, которая обладает историей, лежит в основе всех исторических изменений. Эта структура является субъектом онтологического и теологического учений о человеке. Исторический человек является потомком тех существ, у которых не было истории, и, возможно, еще появятся такие существа, которые станут потомками исторического человека, у которого нет истории. Это всего-навсего означает, что ни животные, ни сверхлюди не являются объектами учения о человеке. Онтология и теология имеют дело с тем историческим человеком, каким он дан в настоящем опыте и в исторической памяти, а та антропология, которая трансцендирует эти границы (или эмпирически в направлении прошлого, или умозрительно в направлении будущего), учением о человеке не является. Это – учение о биологической подготовке к тому (или о биологическом продолжении того), что на особой стадии универсального развития было, есть и, возможно, будет историческим человеком. В этом случае, как и во всех других, онтология и теология устанавливают относительную, а не абсолютную статичную априорность, преодолевающую те альтернативы абсолютного и относительного, которые угрожают разрушить как то, так и другое.

Это согласуется с той мощной традицией классической онтологии и теологии, которая представлена волюнтаризмом и номинализмом. Еще до Дунса Скота теологи отвергали “реалистические” попытки “привязать” Бога к статической структуре бытия^{3*}. В учении Дунса Скота и во всех тех онтологических и теологических учениях, на которые оно так или иначе повлияло (вплоть до Бергсона и Хайдеггера), в основании бытия усматривался элемент предельной неопределенности. Абсолютная мощь (*potestas absoluta*) Бога являет собой вечную угрозу всякой данной структуре вещей. Она в корне подрывает всякий абсолютный априоризм, хотя не устраняет ни онтологию, ни те относительно априорные структуры, с которыми имеет дело онтология.

А. Базисная онтологическая структура: “я” и мир

1. Человек, “я” и мир

Каждое сущее соучаствует в структуре бытия, но один только человек осознает эту структуру непосредственно. В самом характере существования заложено то, что человек отчужден от природы и что он не способен понимать ее так же, как он может понимать человека. Человек может описать поведение всякого сущего, но он непосредственно не знает, что означает их поведение для самих этих сущих. Такова истина

бихевиористского метода — предельно трагическая истина. Она выражает отчужденность всех сущих друг от друга. Мы можем приблизиться к другим сущим только в терминах аналогии и, следовательно, только косвенно и неопределенно. Мифология и поэзия пытались преодолеть эту ограниченность нашей когнитивной функции. Познание либо смирялось перед неудачей, либо превращало мир (помимо познающего объекта) в огромную машину, причем все живые сущие (включая человека в его телесности) оказывались всего лишь ее частями (картезианство).

Однако существует и третья возможность, основанная на понимании человека как такого сущего, все уровни бытия которого объединены и доступны. Сознательно или бессознательно онтология во всех ее формах эту возможность использовала. Человек занимает в онтологии преимущественное положение не в качестве такого объекта, который чем-то выделяется среди других объектов, но в качестве такого сущего, которое задает онтологический вопрос, причем онтологический ответ может быть найден именно в его самосознании. Старая традиция, которая в равной степени отражена в мифологии и мистицизме, в поэзии и метафизике и которая состоит в том, что составляющие универсум начала нужно искать в человеке, — эта традиция была косвенно и непроизвольно подтверждена даже и бихевиористским самоограничением. “Философы жизни” и “экзистенциалисты” напомнили нам теперь эту истину, от которой зависит онтология. В этом отношении характерен тот метод, который применил Хайдеггер в своей книге “*Sein und Zeit*” [“Бытие и время”]. Понятием “*Dasein*” (“здесь — бытие”) он называет то место, где обнаруживает себя структура бытия. Однако “*Dasein*” дано человеку в нем самом. Человек сам способен ответить на онтологический вопрос, поскольку он прямо и непосредственно воспринимает на опыте структуру бытия и его элементы.

Эту точку зрения следует, однако, защитить от фундаментально неверного толкования. Она ни в коем случае не предполагает, будто человек в качестве объекта познания (объекта физического или психологического) более доступен для изучения, чем другие, “нечеловеческие” объекты. Как раз наоборот: из всех тех объектов, с которыми имеет дело когнитивный процесс, человек является наиболее труднопостижимым. Суть тут в том, что человек осознает те структуры, которые делают познание возможным: он в них живет и через них действует. Они представлены ему непосредственно. Они являются им самим. Любая возникающая в связи с этим путаница влечет за собой разрушительные последствия. Базовая структура бытия, все ее элементы и условия существования теряют свой смысл и свою правду, если они рассматриваются в качестве объектов среди других объектов. Если считать, что “я” — это вещь среди вещей, то его существование оказывается спорным; если думать, что свобода — это вещь среди вещей, то ее существование оказывается спорным; если думать, что свобода — это качество воли, то она перестает быть необходимой; если конечность воспринимать в терминах меры, то она не имеет отношения к бесконечному. Истинность всех онтологических понятий — это их сила выражать то, что делает возможной субъект-объектную структуру. Они составляют эту структуру, но они ею не контролируются.

Человек опытно воспринимает себя как обладающего тем миром, к которому он принадлежит. Базовая онтологическая структура выводится из анализа этого сложного диалектического отношения. Самосоотнесенность имплицитно содержится во всяком опыте. Есть нечто “обладающее” и нечто “обладаемое”, и они едины. Вопрос состоит не в том, существуют ли “я” в их совокупности. Вопрос состоит в том, осознаем ли мы самосоотнесенность. Это осознание можно отрицать лишь в таком постулате, в котором имплицитно утверждается самосоотнесенность, поскольку она опытно испытывается как в актах отрицания, так и в актах утверждения. “Я” - это не та вещь, которая может существовать, а может и не существовать; это то изначальное явление, которое логически предвещает все вопросы существования.

Термин “я” более всеобъемлющ, нежели термин “эго”. Он включает в себя как подсознательную и бессознательную “основу” самосознающего “эго”, так и самосознание (*cogitatio* в картезианском смысле). А если так, то самость или самоцентрированность должны быть в какой-то мере присущи всем живым сущим и, в терминах аналогии, всем индивидуальным “образам” (*Gestalten*) даже и неорганического мира. Можно говорить о самоцентрированности как в атомах, так и в животных, которая наблюдается везде, где реакция на стимул зависит от структурного целого. Человек — это в полной мере развитое и совершенно центрированное “я”. Он “обладает” собой в форме самосознания. У него есть “эго-я”.

Быть собой — значит быть так или иначе отделенным от чего-то еще. Быть собой — значит обладать всем тем, что противоположно собственному “я”. Быть собой — значит быть способным смотреть на это и на него воздействовать. Однако в то же время это “я” осознает, что оно принадлежит тому, на что оно смотрит: “я” находится “в” нем. Всякое “я” обладает той средой, в которой оно живет, а всякое “эго-я” - миром, в котором оно живет. Все сущие обладают средой, которая является их средой. Не все то, что можно обнаружить в том пространстве, где обитает живое существо, является его средой. Его среда состоит из тех вещей, с которыми он активно взаимосотнесен. Разные сущие в одном и том же ограниченном пространстве живут в разных средах. Каждое сущее обладает средой, хотя оно и принадлежит своей среде. Ошибочность всех тех теорий, которые объясняют поведение сущего исключительно в терминах среды, состоит в том, что им не удастся объяснить особый характер среды в терминах особого характера того сущего, которое этой средой обладает “Я” и среда друг друга детерминируют.

Поскольку человеку присуще “эго-я”, то он трансцендирует всякую возможную среду. У человека есть мир. Понятие мира, как и понятие среды, коррелятивно. Человек обладает миром, хотя в то же время он в нем и находится. “Мир” - это не общая сумма всех сущих: такое понятие непостижимо. Как на это указывает греческое слово *kosmos* и латинское *universum*, “мир” - это структура или единство множественности. Если мы говорим, что человек обладает миром, на который он смотрит, от которого он отделен и которому он принадлежит, то мы думаем о структурированном целом даже и тогда, когда мы можем описать этот мир в плюралистических терминах. Противостоящая человеку целостность единична по крайней мере в одном аспекте — в том, что она соотнесена с нами в перспективе,

какой бы дискретной она ни была в себе. Всякий философ-плюралист говорит о плюралистическом характере мира, тем самым имплицитно отвергая абсолютный плюрализм. Мир — это такое структурное целое, которое и включает в себя все среды, и их трансцендирует. Это относится не только к средам тех сущих, которые лишены в полной мере развитого “я”, но даже и к тем средам, в которых частично обитает человек. Покуда он остается “очеловеченным”, то есть покуда он не “выпал” из человечности (впад, например, в пьянство или безумие), он никогда не привязан к среде полностью. Он всегда трансцендирует ее посредством овладения ею и формирования ее в соответствии с универсальными нормами и идеями. Даже и в самой ограниченной по размерам среде человек обладает универсумом — обладает миром. Язык в качестве силы универсалий является фундаментальным выражением трансцендирования человеком его среды, обладания им мира. “Эго-я” — это то “я”, которое умеет говорить и которое с помощью речи преодолевает границы всякой данной ситуации.

Когда человек взирает на свой мир, он взирает на себя как на бесконечно малую часть своего мира. Даже и являясь центром перспективы, он становится частицей того, что в нем центрировано, частицей универсума. Эта структура дает человеку возможность встретить самого себя. Без собственного мира “я” было бы пустой формой. Самосознание не имело бы содержания, поскольку всякое содержание (как физическое, так и телесное) находится внутри универсума. Нет самосознания без миро-сознания, но верно и обратное. Миро-сознание возможно лишь на основе полностью развитого само-сознания. Человек должен быть полностью отделен от своего мира для того, чтобы он мог смотреть на него как на мир. В противном случае он остался бы в рабстве одной лишь среды. Взаимозависимость “эго-я” и мира является базовой онтологической структурой и подразумевает все прочие.

Если будет утрачена одна из сторон полярности, то будут утрачены и обе ее стороны. “Я” без мира пусто; мир без “я” мертв. Субъективный идеализм таких философов, как Фихте, не в состоянии достичь мира содержаний — разве что через иррациональный прыжок “эго” в свою противоположность, в “не-эго”. Объективный идеализм таких философов, как Гоббс, не в состоянии достичь форму самосоотнесенности — разве что через иррациональный прыжок от движения вещей в “эго”. Декарт отчаянно, но безуспешно пытался воссоединить пустое *cogitatio* чистого “эго” с механическим движением “мертвых тел”. Когда корреляция “я-мир” расторгается, никакое воссоединение уже невозможно. С другой стороны, если утверждена базовая структура соотнесенности “я-мир”, то можно показать, каким образом эта структура может исчезнуть из когнитивного поля зрения в силу той субъект-объектной структуры разума, которая коренится в корреляции “я-мир” и которая из нее вырастает.

2. Логический и онтологический объект

Полярность “я-мир” является основой субъект-объектной структуры разума. Было невозможно (разве что предварительно) обсуждать эту структуру в первой части — до того, как была обсуждена полярность “я-мир”. Теперь же нам следует объяснить отношение между полярностью “я-мир” и субъект-объектной структурой.

Мы описывали мир как структурированное целое и называли эту структуру “объективным разумом”. Мы описывали “я” как структуру центрированности и называли эту структуру “субъективным разумом”. Мы постулировали, что структуры эти друг другу соответствуют, хотя никакой специальной интерпретации этому соответствию мы не давали. Разум делает “я” “я”, то есть центрированной структурой; разум делает мир миром, то есть структурированным целым. Без разума, без логоса бытия, бытие было бы хаосом, то есть оно было бы не бытием, но только возможностью бытия (те он). Но там, где существует разум, существуют “я” и мир в их взаимозависимости. Той функцией “я”, в которой оно актуализирует свою рациональную структуру, является сознание, носитель субъективного разума. Если посмотреть на мир сознанием, то мир будет реальностью, носителем объективного разума.

Термины “субъект” и “объект” имеют долгую историю, за время которой их значения практически поменялись местами. Изначально субъективным считалось то, что обладает независимым бытием, собственной ипостасью. Объективным считалось то, что существует в сознании в качестве его содержания. А теперь, в особенности под влиянием великих английских эмпириков, считается, что объективным бытием обладает то, что реально, а бытием субъективным обладает то, что существует в сознании. Мы должны следовать настоящей терминологии, но мы должны выйти за ее пределы.

В сфере познания все, на что направлен познавательный акт, считается объектом, будь то Бог или камень, человеческая личность или математическое определение. В логическом смысле все, к чему может быть применен предикат, тем самым уже является объектом. Теолог не может избежать того, чтобы сделать объектом Бога (в логическом смысле этого слова) подобно тому, как любящий не может избежать того, чтобы превратить любимого в объект познания и действия. Опасность логической объективации состоит в том, что она никогда не бывает чисто логической, но несет в себе онтологические предпосылки и импликации. Если поместить Бога в субъект-объектную структуру бытия, то он перестанет быть основанием бытия и станет одним из сущих среди других (и, прежде всего, сущим вне того субъекта, который взирает на него как на объект). Он перестанет быть тем Богом, который является Богом реально. Религия и теология осознают опасность религиозной объективации. Они пытаются избежать имплицитно присущего этой ситуации непреднамеренного кощунства и делают это несколькими способами. Пророческая религия отрицает возможность “видеть” Бога, поскольку зрение — это самое объективирующее из чувств. Если и существует познание Бога, то именно Бог познает себя через человека. Бог остается субъектом даже и в том случае, если он становится логическим объектом (см. I Кор., 13:12)^{4*}.

Мистицизм пытается преодолеть объективирующую схему посредством экстатического единения человека и Бога, которое аналогично тому любовному единению, где- все устремлено к тому моменту, когда различие между любящим и любимым исчезнет. Теология всегда должна помнить, что, говоря о Боге, она делает объектом то, что предшествует субъект-объектной структуре и что, следовательно, в свои рассуждения о Боге она должна включать и признание того, что она не может сделать Бога объектом.

Но существует еще и третий смысл, в котором используется объективирующая схема. Делать что-то объектом может означать то, что его при этом лишают субъектных элементов, делая его чем-то таким, что является лишь объектом и ничем кроме объекта. Такой объект является вещью (по-немецки Ding) — чем-то таким, что при этом еще и *bedingt* (“обусловлено”). Слово “вещь” необязательно обладает такой коннотацией; им может быть обозначено все, что существует. Однако нашему лингвистическому чувству претит называть “вещами” человеческие сущие. Они больше, нежели вещи, и больше, нежели просто объекты. Каждое из них - это “я” и, следовательно, носитель субъектности. Как метафизические теории, так и те общественные институты, в которых каждое “я” трансформируется в вещь, противоречат истине и справедливости постольку, поскольку они противоречат базисной онтологической структуре бытия — той полярности “я-мир”, в которой соучаствует каждое сущее в разной степени приближения или к одному, или к другому полюсу. Достигшая полноты своего развития человеческая личность представляет собой один полюс, механическое орудие — другой. Термин “вещь” более адекватно применим к орудию. Оно почти лишено субъектности, хотя и не совсем полностью. Те элементы, из которых оно состоит, взяты из неорганической природы и обладают такими уникальными структурами, которые невозможно проигнорировать. Да и само орудие обладает (или могло бы обладать) той художественной формой, в которой зримо выражено его предназначение. Даже и те орудия, которыми мы пользуемся ежедневно, являются большим, чем просто вещами. Все сопротивляется року быть воспринимаемым и используемым в качестве простовещи – в качестве того объекта, у которого нет субъектности. Именно поэтому онтология не может начинать с вещей и пытаться выводить из них структуру реальности. То, что полностью обусловлено; то, что не имеет ни самости, ни субъектности, не может объяснять ни “я”, ни субъект. Всякий, кто бы ни пытался сделать это, должен будет тайком внедрить в природу объектности ту самую субъектность, которую он хочет вывести из объектности.

Согласно Пармениду, базовая онтологическая структура — это не бытие, но единство бытия и слова — тот логос, которым оно овладевается. Субъектность - это не эпифеномен, не производная кажимость. Это изначальный феномен, хотя и существующий только и всегда в полярном соотношении с объектностью. Способ, которым современный натурализм дезавуировал свойственные ему прежде редукционистские методы (когда, например, все сводилось к физическим объектам и их движению), предполагает все более глубокое понимание невозможности выводить субъектность из объектности. В практической сфере повсеместное сопротивление объективирующим тенденциям в индустриальном

обществе (сначала в его капиталистической, а потом и в его тоталитарной форме) предполагает, что превращение человека в часть еще более полезной машины обозначает обезчеловечивание, разрушение сущностной субъектности человека. Экзистенциализм прошлого и настоящего, экзистенциализм во всех его разновидностях един в протесте против теоретических и практических форм подчинения субъекта объекту, “я” — вещи. Онтология, начинающая со структуры бытия “я-мир” и с субъект-объектной структуры разума, защищена от опасности подчинения субъекта объекту.

Но защищена она и от противоположной опасности. Столь же невозможно вывести объект из субъекта, как и вывести субъект из объекта. Идеализм во всех его формах пришел к открытию, что нет пути от “абсолютного эго” к “не-эго”, от абсолютного сознания к бессознательному, от абсолютного “я” к миру, от чистого субъекта к объектной структуре реальности. Во всех этих случаях то, что, как предполагалось, было выведено, втайне соскальзывает в то, из чего оно было выведено. Этот трюк дедуктивного идеализма — точная копия трюка редуктивного натурализма.

То, что объединяло разные формы “философии тождества”^{5*}, было проникновением в ситуацию. Однако пока проникновение это оказалось не слишком глубоким. Отношение субъекта и объекта не равнозначно тому тождеству, из которого не могут быть выведены ни субъектность, ни объектность. Отношение это — одна из полярностей. Базисная онтологическая структура не может быть выведена. Ее нужно принять. Вопрос “что предшествует дуализму “я” и мира, субъекта и объекта?” — это такой вопрос, в котором разум вглядывается в собственную бездну, где исчезают разграничения и производности. Ответить на этот вопрос может только откровение.

Б. Онтологические элементы

3. Индивидуализация и соучастие

Согласно Платону, идея различия “разлита над всем”. Аристотель мог называть индивидуальные сущие *telos*’ом — внутренней целью процесса актуализации. Согласно Лейбницу, не может существовать абсолютно равных вещей, поскольку именно их отличие друг от друга делает возможным их независимое существование. В истории библейского творения Бог создает индивидуальные сущие, а не универсалии. Он создает Адама и Еву, а не идеи мужского и женского. Даже и неоплатонизм вопреки своему онтологическому “реализму” принял учение о том, что существуют идеи (вечные архетипы) не только видов, но и индивидов. Индивидуализация является не характеристикой особой сферы сущих, но онтологическим элементом и, следовательно, качеством всего. Она имплицитно заключена в каждом “я” и его образует. А это означает, что хотя бы по аналогии индивидуализация имплицитно заключена во всяком сущем и его образует. Сам термин “индивид” указывает на взаимозависимость

между самосоотнесенностью и индивидуализацией. Самоцентрированное сущее не может быть разделено. Оно может быть разрушено или лишено некоторых частей, из которых возникают новые самоцентрированные сущие (например, в случае регенерации структуры у некоторых низших животных). В последнем случае либо прежнее “я” перестало существовать и было заменено новыми “я”, либо же прежнее остается, но при этом уменьшается в размере и теряет в силе — ради новых “я”. Однако ни в коем случае сам центр не разделяется. Это так же невозможно, как разделение математической точки. Самость и индивидуализация различны концептуально, но актуально они неразделимы.

Человек не только в полной мере самоцентрирован. Он еще и в полной мере индивидуализирован. Человек “один” именно потому, что он — “другой”. Виды преобладают во всех нечеловеческих сущих, даже и в самых высокоразвитых животных. По сути индивид является экземпляром, который индивидуальным образом представляет универсальные характеристики видов. Хотя индивидуализация растения или животного выражена даже и в самой малой части его центрированного целого, она значима только в единстве с индивидуальными личностями или уникальными историческими событиями. Индивидуальность нечеловеческого сущего обретает значимость в том случае, если она вовлечена в процессы человеческой жизни. Но только тогда. С человеком же все по-иному. Даже и в коллективистских обществах индивид как носитель (и в конечном счете как цель) коллектива более значим, нежели виды. Даже самое деспотическое государство претендует на то, чтобы существовать ради блага его индивидуальных субъектов. Закон по самой своей природе основан на оценке индивида как чего-то уникального, незаменимого и неприкосновенного, а следовательно, чего-то такого, что должно быть и защищено, и в то же время нести ответственность. Индивид — это личность в свете закона. Изначальный смысл слова “личность” (латинское — *persona*, греческое — *prosopon*) указывает на маску актера, придающую ему определенный характер.

Исторически это не всегда признавалось системами законов. Во многих культурах закон не признавал всякого человека личностью. Анатомическая идентичность не считалась достаточным основанием для оценки каждого человека как личности. В статусе личности отказывалось рабам, детям, женщинам. Во многих культурах полной индивидуализации они не достигали потому, что были неспособны к полному соучастию, и, наоборот, они были неспособны к полному соучастию потому, что не были полностью индивидуализированы. Никакая эмансипация не могла начаться прежде, чем философам-стоикам удалось отстоять учение о том, что каждое человеческое сущее соучаствует в универсальном логосе. Уникальность каждой личности не была утверждена прежде, чем христианская церковь признала универсальность спасения и возможность каждого человеческого сущего соучаствовать в нем. Эти примеры иллюстрируют строгую взаимозависимость между индивидуальностью и соучастием на том уровне полной индивидуализации, который одновременно является и уровнем полного соучастия.

Индивидуальное “я” соучаствует в своей среде или (в случае полной индивидуализации) в своем мире. Отдельный листок соучаствует в тех природных структурах и силах, которые действуют и на него, и

благодаря ему. Именно поэтому такие философы, как Николай Кузанский и Лейбниц, утверждали, что весь универсум заключен в каждом индивиде, хотя он и ограничен его индивидуальными ограничениями. Каждое сущее обладает качествами микрокосма, но микрокосмом является лишь человек. В нем мир представлен не только опосредованно и бессознательно, но непосредственно и в осознанной встрече с ним. Человек соучаствует в универсуме посредством рациональной структуры сознания и реальности. Если судить о нем с точки зрения среды, то человек соучаствует в очень небольшом фрагменте реальности, а в некоторых аспектах мигрирующие животные его даже и превосходят. Если судить о человеке с точки зрения космоса, то он соучаствует в универсуме потому, что ему открыты универсальные структуры, формы и законы. А вместе с ними человеку открыто и все то, что может быть охвачено и сформировано через них. Актуально соучастие человека всегда ограничено, хотя потенциально для него не существует таких границ, которые он не мог бы преодолеть. Универсалии делают человека универсальным; его язык свидетельствует о том, что человек — это микрокосм. Через универсалии человек соучаствует в самых отдаленных звездах и в самом далеком прошлом. Это является онтологической основой утверждения о том, что познание — это единение и что оно коренится в эросе, воссоединяющем те элементы, которые сущностно принадлежат друг другу.

Когда индивидуализация достигает той совершенной формы, которую мы называем “личностью”, то и соучастие достигает той совершенной формы, которую мы называем “общением”. Человек соучаствует во всех уровнях жизни, но полностью он соучаствует только в том уровне жизни, которым является он сам: он находится в общении только с личностями. Общение — это соучастие в другом полностью центрированном и полностью индивидуализированном “я”. В этом смысле общение является не тем, что индивид мог бы иметь, а мог бы и не иметь. Соучастие для индивида сущностно, а не акцидентально. Ни один индивид не существует без соучастия, и ни одно личностное бытие не существует без бытия общественного. Личность в качестве в полной мере развитого индивидуального “я” невозможна без других в полной мере развитых индивидуальных “я”. Если бы оно не встречало сопротивления других “я”, то всякое “я” постаралось бы сделать себя абсолютным. Однако сопротивление других “я” безусловно. Один индивид может завоевать весь мир объектов, но не может завоевать другую личность, не разрушив ее при этом как личность. Через это сопротивление индивид и открывает себя. Если он не хочет разрушить другую личность, то он должен войти с ней в общение. Личность рождается при сопротивлении другой личности. Следовательно, нет личности там, где нет встречи с другими личностями. Личности могут расти лишь в общении личностной встречи. Индивидуализация и соучастие взаимозависимы на всех уровнях бытия.

Понятие “соучастие” многофункционально. Символ соучаствует в той реальности, которую он символизирует; познающий соучаствует в познаваемом; любящий соучаствует в любимом; существующее соучаствует в сущностях, которые делают его тем, чем оно является в условиях существования; индивид соучаствует в судьбе отделения и вины; христианин

соучаствует в Новом Бытии, каким оно проявляет себя во Иисусе Христе. В полярности с индивидуализацией соучастие составляет основу категории отношения как ее базисный онтологический элемент. Без индивидуализации не существовало бы ничего соотносимого. Без соучастия категория отношения не имела бы основания в реальности. Всякое отношение включает в себя своего рода соучастие. Это верно даже и в случае безразличия или враждебности. У человека не может вызвать враждебности то, в чем он так или иначе соучаствует — соучаствует пусть даже и в той форме бытия, которое из него исключено. Равным образом не может быть безразличен и тот, чье существование так или иначе затрагивает человека. Элемент соучастия обеспечивает единство расколотого мира и делает возможной универсальную систему отношений.

Полярность индивидуализации и соучастия разрешает ту проблему номинализма и реализма, которая потрясла и почти раскогюла западную цивилизацию. Согласно номинализму, только индивидуальное обладает онтологической реальностью; универсалии — это такие вербальные знаки, которые указывают на сходство между индивидуальными вещами. А если так, то познание — это не соучастие. Это чисто внешний акт овладения вещами и контроля над ними. Контролирующее познание является эпистемологическим выражением номиналистической онтологии, а эмпиризм и позитивизм — это ее логические следствия. Однако чистый номинализм несостоятелен. Даже эмпирик вынужден признать, что все доступное познанию должно обладать структурой “познаваемости”. А эта структура, по определению, включает в себя взаимное соучастие познающего и познаваемого. Радикальный номинализм не способен сделать процесс познания удобопонимаемым.

“Реализм” должен быть подвергнут такому же тщательному рассмотрению. Слово “реализм” указывает на то, что универсалии, сущностные структуры вещей, являются в них реально реальными². “Мистический реализм” акцентирует соучастие по сравнению с индивидуализацией соучастие индивида в универсальном и соучастие познающего в познаваемом. В этом отношении реализм правилен и способен сделать познание удобопонимаемым. Однако реализм ошибочен в том случае, если он устанавливает вторую реальность помимо эмпирической реальности и делает структуру соучастия таким уровнем бытия, на котором исчезают индивидуальное и личностное.

4. Динамика и форма

Бытие неотделимо от логики бытия — от той структуры, которая делает его тем, что оно есть и дает разуму силу овладевать им и формировать его. “Быть чем-то” — значит иметь форму. В соответствии с полярностью индивидуализации и соучастия существуют особые и всеобщие формы, однако в актуальном бытии они никогда не разделены. Через их единство всякое сущее становится определенным сущим. Все, что утрачивает свою форму, утрачивает и свое бытие. Форма не должна противоречить содержанию. Форма, которая делает вещь тем, что она есть, — это ее содержание, ее сущность (*essentia*), ее определенная сила бытия. Форма дерева — это то, что делает его деревом, что придает ему как общий

характер “древесности“, так и особую и уникальную форму индивидуального дерева.

Разделение формы и содержания становится проблемой культурной деятельности человека. Здесь исходные материалы, вещи или события, обладающие своей природной формой, преобразуются посредством рациональных функций человека. Пейзаж обладает природной формой, которая в то же время является и его содержанием. Художник использует природную форму пейзажа в качестве материала для такого художественного произведения, содержанием которого является не материал, но скорее то, что было из этого материала сделано. Можно разграничивать (как это сделал Аристотель) форму и материал, хотя даже и в сфере культуры провести разграничение между формой и содержанием невозможно. Проблема формализма (см. выше с. 95 и сл.) — это проблема позиции. Вопрос заключается не в том, адекватна ли та или иная форма тому или иному материалу. Вопрос заключается в том, является ли произведение культуры выражением духовной субстанции или же оно является чистой формой без такого рода субстанции. Материал любого типа может формироваться любой формой до тех пор, пока эта форма подлинна, то есть до тех пор, пока она является непосредственным выражением того основного опыта, которым живет художник — живет как в единстве со своим временем, так и в конфликте с ним. Если ему не удастся использовать такого рода формы и если вместо этого он пользуется теми формами, которые уже перестали быть выразительными, то художник является формалистом независимо от того, какие именно это формы — традиционные или революционные. Революционный стиль может стать столь же формалистичным, как и консервативный. Критерием является выразительная сила формы, а не особый стиль.

Эти соображения указывают на другой элемент полярности формы и динамики. Каждая форма что-то формирует. Вопрос в том, чем же является это “что-то“? Мы назвали его “динамикой“: а это очень сложное понятие, имеющее богатую историю и многочисленные коннотации и импликации. Проблематичность как этого, так и всех соотносимых с ним понятий объясняется и тем, что все, что может быть концептуализировано, должно обладать бытием, и тем, что нет бытия без формы. Следовательно, динамику нельзя понимать ни как нечто такое, что есть, ни как нечто такое, чего нет. Динамика — это те оп, потенциальность бытия, которая является небытием в противоположность вещам, имеющим форму, и которая является силой бытия в противоположность чистому небытию. Это высокодиалектическое понятие не является изобретением философов. Оно лежит в основе большинства мифологий, а указание на него содержится в том хаосе, tohu-va-bohu, в ночи, в пустоте, который предшествует творению. Оно проявляется в таких метафизических спекуляциях, как Ungrund [“Основание“] Бёме, как “воля“ Шопенгауэра, как “воля к власти“ Ницше, как “бессознательное“ Гартмана и Фрейда, как elan vital [“жизненный порыв“] Бергсона, как “борьба“ Шелера и Юнга. Ни одно из этих понятий не должно восприниматься концептуально. Каждое из них символически указывает на то, что не может быть названо. Если бы его можно было назвать адекватно, то оно было бы имеющим форму сущим наряду с другими сущими, а вовсе не онтологическим

элементом в полярном контрасте с элементом чистой формы. Следовательно, было бы несправедливо подвергать эти концепты критике на основе их буквального значения. “Воля” Шопенгауэра — это не психологическая функция, именуемая волей. А “бессознательное” Гартмана и Фрейда — это не “комната”, которая может быть описана так, как если бы она была подвалом, наполненным вещами, которые когда-то находились в верхних комнатах, где сияет солнце сознания. “Бессознательное” — это чистая потенциальность, и его не стоило бы представлять в образе актуального. Другие описания того, “что еще не обладает бытием”, должны быть интерпретированы подобным же образом, то есть по аналогии.

В греческой философии небытие (или материя) было предельным принципом — принципом сопротивления форме. Однако христианская теология предпринимала попытку лишить небытие его независимости и найти для него место в глубине божественной жизни. Учение о Боге как о “чистом акте” (*actus purus*) мешало томизму разрешить эту проблему, однако протестантский мистицизм, используя мотивы учений Дунса Скота и Лютера, попытался дополнить картину божественной жизни элементом динамики. Поздние романтики, равно как и представители “философии жизни” и “философии процесса”, следовали этой же традиции, хотя им и грозила постоянная опасность утратить божественность божественного, покуда они пытались преобразовать статичного Бога “чистого акта” (*actus purus*) в Бога живого. И тем не менее совершенно очевидно, что никакая онтология, подавляющая динамический элемент в структуре бытия, неспособна объяснить природу жизненного процесса и осмысленно говорить о божественной жизни.

Полярность динамики и формы в непосредственном опыте человека предстает в виде полярной структуры витальности и интенциональности. Оба этих термина нуждаются в оправдании и разъяснении. Витальность (жизненность) — это та сила, которая поддерживает жизнь и рост живого сущего. *Elan vital* (жизненный порыв) — это созидательный порыв живой субстанции во всем живущем в направлении новых форм. Однако чаще этот термин употребляется в более узком смысле. Обычно говорят о витальности людей, а не о витальности животных или растений. Смысл этого слова окрашен его полярным контрастом. Витальность (в полном смысле этого слова) человеческа потому, что человек наделен интенциональностью. Динамический элемент в человеке открыт во всех направлениях и не связан априорно ограничивающей структурой. Человек способен творить мир помимо данного мира; он создает техническую и духовную сферы. Динамика нижечеловеческой жизни остается в пределах природной необходимости, несмотря как на бесконечное разнообразие производимых ею вариаций, так и на те новые формы, которые были созданы эволюционным процессом. Динамика выходит за пределы природы только в человеке. Это и есть его витальность, и, следовательно, только человек обладает витальностью в полном смысле этого слова.

Витальность человека существует в контрасте с его интенциональностью и ею обусловлена. На человеческом уровне форма — это рациональная структура субъективного разума, актуализированная в жизненном процессе. Можно было бы назвать этот полюс “рациональностью”, однако рациональность означает обладание разумом, а не актуализацию разума. Можно было бы назвать его “духовностью”,

однако духовность означает единство динамики и формы в нравственных и культурных актах человека. Именно поэтому мы и предлагаем использовать тот термин “интенциональность”, который означает соотнесенность с имеющими смысл структурами, существование в универсалиях, овладение реальностью и ее формирование. В этом контексте “интенция” означает не волю действовать во имя некоей цели: она означает жить в напряженности с чем-то объективно действительным (и в напряженности к нему устремляться). Динамика человека, его созидательная витальность не является ненаправленной, хаотичной и самодовлеющей деятельностью. Она направлена и оформлена; она трансцендирует себя по направлению к осмысленному содержанию. Не существует ни витальности как таковой, ни интенциональности как таковой. Они взаимозависимы так же, как и другие полярные элементы.

Динамический характер бытия подразумевает тенденцию всего к самотрансцендированию и созданию новых форм. Но одновременно все сущее стремится и к сохранению собственной формы как основы своей самотрансцендентности. Все сущее стремится к единству тождества и различия, покоя и движения, сохранения и изменения. Следовательно, невозможно говорить о бытии, не говоря при этом о становлении. Становление в структуре бытия столь же подлинно, как и то, что остается неизменным в процессе становления. И, наоборот, становление стало бы невозможным, если бы в нем ничего не сохранялось в качестве меры изменений. “Философия процесса”, которая жертвует сохраняющимся тождеством того, что находится в процессе, жертвует и самим процессом, его непрерывностью, отношением обусловленного к его условиям и той его внутренней целью (*telos*), которая придает процессу целостность. Бергсон был прав, когда он сочетал *elan vital*, универсальное стремление к самотрансцендированию, с длительностью, непрерывностью и самосохранением в потоке времени.

Рост индивида является наиболее очевидным примером того самотрансцендирования, которое основано на самосохранении. Он со всей наглядностью демонстрирует одновременную взаимозависимость двух полюсов. Замедление роста в конечном счете разрушает то сущее, которое не растет. Рост в неверном направлении разрушает как себя, так и то, что трансцендирует себя без самосохранения. Более значительным примером этого является биологическая эволюция от низших или менее сложных форм жизни к высшим и более сложным формам. Именно этим примером более, чем чем-либо другим, вдохновлялись философы процесса и созидательной эволюции.

Опыт самотрансцендирования и самосохранения непосредственно испытывается и человеком в самом человеке. Точно так же, как “я” на нижечеловеческом уровне несовершенно и находится в корреляции со средой (тогда как на человеческом уровне “я” совершенно и находится в корреляции с миром), так же и самотрансцендирование на нижечеловеческом уровне ограничено конstellляцией условий (тогда как самотрансцендирование на человеческом уровне ограничено лишь той структурой, которая делает человека тем, что он есть, — тем осущетвленным “я”, которое обладает миром). На основе достижения самосохранения (то есть

сохранения собственной человечности) человек может трансцендировать всякую данную ситуацию. Он может беспредельно трансцендировать себя во всех направлениях именно благодаря этой основе. Его созидательность вырывается за пределы той биологической сферы, к которой он принадлежит, и создает те новые сферы, которых ему никогда бы не достичь на внечеловеческом уровне. Человек способен создать новый мир технических орудий и мир культурных форм. В обоих случаях в бытие входит что-то новое — входит через овладевающую и формирующую деятельность человека. Человек использует данный природой материал, чтобы создавать и те технические формы, которые трансцендируют природу, и те культурные формы, которые обладают действительностью и смыслом. Существовая в этих формах, человек в процессе их создания преобразовывает самого себя. Человек — это не только орудие для создания этих форм: создавая их, он в то же время является и их носителем, и результатом их преобразующего воздействия на него. Его самотрансцендирование в этом направлении неограниченно, тогда как биологическое самотрансцендирование уже достигло в нем своего предела. Любое отступление от той биологической структуры, которая делает интенциональность и историчность возможными, обернулось бы рецидивом, ложным ростом, разрушением силы человека к неограниченному культурному самотрансцендированию. Биологический “сверхчеловек” был бы чем-то меньшим, нежели человек, поскольку у человека есть свобода, а свободу нельзя преодолеть биологически.

5. Свобода и судьба

Третья онтологическая полярность - это полярность свободы и судьбы. Именно в ней описание базисной онтологической структуры и ее элементов достигает как своей завершенности, так и своего поворотного пункта. Свобода в ее полярности с судьбой является тем структурным элементом, который делает существование возможным потому, что она трансцендирует сущностную необходимость бытия, при этом его не разрушая. Учитывая ту огромную роль, которую проблема свободы играла в истории теологии, мы удивлены тем, что в современной теологии уделяется так мало внимания онтологическому исследованию смысла и природы свободы. Удивляет и то, что результаты прежних исследований современными теологами почти не используются, хотя понятие свободы для теологии столь же важно, как и понятие разума. Невозможно понять откровение, не имея понятия о свободе.

Человек является человеком потому, что он обладает свободой, но свободой он обладает лишь в ее полярной взаимозависимости с судьбой. Термин “судьба” в этом контексте непривычен. Обычно говорится о свободе и необходимости. Однако необходимость — это категория, а не элемент. Ее противоположность — это возможность, а не свобода. Когда свобода и необходимость противопоставляются друг другу, то необходимость понимается в терминах механистической детерминированности, а свобода — в терминах индетерминистской случайности. Ни одна из этих интерпретаций не овладевает структурой бытия в том виде, в каком она воспринимается

непосредственным опытом того сущего, которое имеет возможность опытно воспринимать ее именно потому, что оно свободно, то есть является человеком. Человек опытно воспринимает структуру индивида как носителя свободы в границах тех более крупных структур, к которым принадлежит индивидуальная структура. Судьба указывает на ту ситуацию, в которой человек обретает себя, обращаясь к тому миру, к которому он в то же время принадлежит³.

Те методологические искажения, которыми страдают многие онтологические исследования, с наибольшей очевидностью обнаруживают себя именно в учении о свободе. Традиционный спор между детерминизмом и индетерминизмом неизбежно остается незавершенным потому, что он ведется на том уровне, который вторичен по отношению к уровню полярности свободы и судьбы. Представители обеих противоборствующих сторон исходят из того, что существует именуемая “волей” вещь среди прочих вещей, которая может обладать или не обладать качеством свободы. Однако по определению вещь, в качестве полностью детерминированного объекта, лишена свободы. Свобода вещи — это противоречие в терминах. Следовательно, правота в такого рода дискуссиях всегда будет на стороне детерминизма, хотя его правота в конечном счете объясняется тем, что детерминизм выражает ту тавтологию, что вещь является вещью. Индетерминизм оспаривает детерминистский тезис, указывая на тот факт, что моральное и когнитивное сознание предполагают силу принимать ответственные решения. Однако когда индетерминисты делают из этого выводы и приписывают свободу объекту или функции под названием “воля”, тогда возникает противоречие в терминах и индетерминизм неизбежно подчиняется детерминистской тавтологии. Индетерминистская свобода — это отрицание детерминистской необходимости. Однако отрицание необходимости никогда не образует опыт свободы. Здесь утверждается что-то абсолютно случайное; решение без мотивации; утверждается та не поддающаяся пониманию случайность, которая ни в коей мере не способна воздать должное тому моральному и когнитивному сознанию, ради которого она и была изобретена. Как детерминизм, так и индетерминизм теоретически невозможны, поскольку в них содержится имплицитное отрицание их же претензии выражать истину. Истина предполагает выбор во имя истины и наперекор лжи. Как детерминизм, так и индетерминизм делают подобный выбор неудобопонимаемым.

Свобода — это свобода не функции (“воли”), но человека, то есть такого сущего, которое является не вещью, а целостным “я” и рациональной личностью. Можно, конечно, назвать “волей” личностный центр и заменить им целостное “я”. Именно так и поступили бы психологи-волюнтаристы. Однако было доказано, что путь этот в высшей степени ошибочен, о чем свидетельствует тупиковость традиционного спора о свободе. Можно было бы говорить о свободе человека, указывая этим на то, что всякая часть и всякая функция, составляющие личностное “я” человека, соучаствуют в его свободе. Это включает даже и клетки его тела — в той мере, в какой они соучаствуют в формировании его личностного центра. То, что не центрировано; то, что изолировано от общего процесса “я” в силу естественного или искусственного разделения (например, в случае болезни или в лабораторных ситуациях), то детерминировано или механизмом стиму-

ла и реакции, или динамизмом отношения между бессознательным и сознательным. И тем не менее невозможно вывести детерминированность целого (включая и его неотделенные части) из детерминированности изолированных частей. Онтологически целое предшествует частям и наделяет их характером частей особого целого. Еще можно понять детерминированность изолированных частей в свете свободы целого (то есть как частичную дезинтеграцию целого), но обратное невозможно.

Свобода воспринимается на опыте как размышление (deliberation), решение (decision) и ответственность (responsibility). Этимология каждого из этих слов [в английском языке. — Пер.] говорит о многом. Размышление указывает на акт взвешивания (лат. librare) аргументов и мотивов. Тот человек, который взвешивает, стоит выше мотивов; до тех пор пока он их взвешивает, он не тождественен ни одному из мотивов, но свободен от всех их. Сказать, будто самый сильный мотив всегда перевешивает, будет пустой тавтологией, поскольку доказательством большей весомости мотива является просто то, что он перевешивает остальные. Самоцентрированная личность взвешивает мотивы и реагирует на борьбу между ними как целое посредством своего личностного центра. Эта реакция и называется “решением”. Слово “решение” (decision), как и слово “разрез” (incision), включает в себе образ отсекания. Решение “отсекает” возможности (а они были реальными возможностями, иначе их не было бы нужды отсека⁴). Личность, которая “отсекает” или “исключает”, должна находиться вне того, что она отсекает или исключает. У ее личностного центра есть возможности, но он не тождественен ни одной из них. Слово “ответственность” указывает на то, что наделенная свободой личность обязана отвечать, если ее спросят о принятых ею решениях. Человек не может просить кого-либо отвечать за него. Только он один и должен отвечать, поскольку его акты детерминированы не чем-то вне него и не какой-либо частью его самого, но центрированной целостностью его бытия. Каждый из нас отвечает за то, что совершилось посредством центра его “я” — этого средоточия и “органа” его свободы.

В свете такого понимания свободы становится понятным и смысл судьбы. Наша судьба — это то, откуда возникают наши решения; это неограниченно широкая основа нашей центрированной самости; это та конкретность нашего бытия, которая делает все наши решения нашими решениями. Когда я принимаю решение, то принимает его не эпистемологический субъект, а конкретная целокупность всего того, что составляет мое бытие. Это относится и к телесной структуре, и к душевным стремлениям, и к духовному характеру. Это включает в себя и те сообщества, к которым я принадлежу, и прошлое (и то, которое не вспомнилось, и то, которое вспомнилось), и ту среду, которая меня сформировала, и тот мир, который оказал на меня влияние. Это относится и ко всем моим прежним решениям. Судьба — это не какая-то посторонняя сила, которая детерминирует то, что должно со мной случиться. Это я сам как нечто данное, сформированное природой, историей и мной самим. Моя судьба — это основа моей свободы; моя свобода соучаствует в формировании моей судьбы.

Только тот, кто обладает свободой, обладает и судьбой. У вещей нет судьбы потому, что у них нет свободы. У Бога нет судьбы потому, что он

сам есть свобода. Слово “судьба” указывает на нечто, что произойдет с кем-то; у этого слова есть эсхатологическая коннотация. Это и помещает квалифицируемую таким образом судьбу в полярность со свободой. Судьба указывает не столько на оппозицию свободе, сколько на ее условия и границы. *Fatum* (“предвиденное”) или *Schicksal* (“ниспосланное”), равно как и их английский коррелят “fate” (“рок”), обозначают скорее простое противоречие свободе, чем полярную корреляцию. А если так, то эти понятия вряд ли могут употребляться в связи с обсуждаемой здесь онтологической полярностью. Однако даже и детерминистское использование этих слов обычно оставляет место свободе; у человека есть возможность принять свой рок или восстать против него. Строго говоря, это означает, что роком обладает лишь тот, у кого есть эта альтернатива. А иметь эту альтернативу — значит быть свободным.

Поскольку свобода и судьба составляют онтологическую полярность, то все соучаствующее в бытии должно соучаствовать и в этой полярности. Однако человек, обладающий полным “я” и миром, является тем единственным сущим, которое свободно в смысле способности размышлять, принимать решения и нести ответственность. Следовательно, о свободе и судьбе по отношению к нижечеловеческой природе можно говорить лишь по аналогии, что параллельно той ситуации, которая складывается по отношению к базисной онтологической структуре и другим онтологическим полярностям.

В терминах аналогии мы можем говорить о полярности спонтанности и закона, причем полярность свободы и судьбы не только замечательно ее иллюстрирует, но и предваряет ее в плане познания. Действие, производимое действующим “я”, спонтанно. Реакция на стимул спонтанна в том случае, если она исходит из централизованной и самосоотнесенной целостности бытия. Это относится не только к живым сущим, но и к тем неорганическим *Gestalten* [“образам“], которые реагируют в соответствии со своей индивидуальной структурой. Спонтанность и закон взаимозависимы. Закон делает спонтанность возможной, а сам закон является законом лишь потому, что он детерминирует спонтанные реакции. Термин “закон” в этом отношении говорит о многом. Он происходит из сферы общественных отношений и обозначает то навязанное правило, в соответствии с которым приводится в порядок и которым контролируется социальная группа. Основой природных законов является рациональная структура человека и общества; а если так, то они безусловно действительны, хотя позитивные законы социальных групп могут им и противоречить. Если понятие природного закона применяется к природе универсально, то оно обозначает структурную детерминированность вещей и событий. Природа не повинуетя тем законам, которые устанавливает человек, но она против них и не бунтует. В природе спонтанность соединена с законом так же, как свобода соединена с судьбой в человеке. Закон природы не отменяет реакций самоцентрированных образов (*Gestalteri*), но детерминирует те границы, которые они не могут перейти. Всякое сущее действует и реагирует в соответствии с законом его самоцентрированной структуры и в соответствии с законами тех более крупных объединений, в которые оно включено. Однако оно детерминировано не так, чтобы при этом разрушались его самосоотнесенность и, следовательно, его спонтанность.

За исключением абстрактных макрофизических уравнений, вычисление имеет дело со случайностью, а не с детерминированными механизмами. Случайность верификации может быть ошеломляюще высокой, но она не абсолютна. Аналогия со свободой во всех сущих делает абсолютное детерминирование невозможным. Законы природы - это законы самоцентрированных целостностей, которым присущи спонтанные реакции. Полярность свободы и судьбы действительна для всего того, что есть.

В. Бытие и конечность

6. Бытие и небытие⁵

Вопрос о бытии порожден “шоком небытия”. Только человек может задаваться онтологическим вопросом, поскольку лишь он один способен заглянуть за пределы как своего собственного, так и всякого другого бытия. Бытие — это тайна, если взглянуть на него с точки зрения возможного небытия. Человек способен принять эту точку зрения потому, что он свободен трансцендировать всякую данную реальность. Человек не связан своей принадлежностью к бытию; он может как смотреть в лицо небытию, так и задавать онтологический вопрос. Однако вместе с тем он должен задавать вопрос и о том, что создает тайну бытия, должен принимать во внимание тайну небытия. Оба эти вопроса были объединены еще в самом начале человеческого мышления - сначала в мифологических, затем в космогонических и, наконец, в философских терминах. То, каким образом древнегреческие философы (и прежде всего Парменид) боролись с вопросом о небытии, очень впечатляет. Парменид понимал, что, говоря о небытии, человек наделяет его своего рода бытием, противоречащим самому характеру небытия как отрицания бытия. Именно поэтому он и исключил небытие из рационального мышления. Однако тем самым он сделал сферу становления неудобопонимаемой, что заставляло вспомнить атомистическое решение, отождествляющее небытие с пустотой и тем самым наделяющее его своего рода бытием. Но какую же разновидность бытия мы должны приписать небытию? Этот вопрос всегда и зачаровывал философов, и приводил их в отчаяние.

Существуют два возможных способа попытаться избежать вопроса о небытии - логический и онтологический. Можно спросить, а не является ли небытие чем-то большим, нежели содержанием логического суждения — того суждения, в котором отрицается возможное или реальное утверждение. Можно утверждать, что небытие — это такое негативное суждение, которое лишено онтологического значения. Но на это мы должны возразить, что всякая логическая структура, которая представляет собой нечто большее, чем просто игру с возможными отношениями, коренится в структуре онтологической. Сам факт логического отрицания предполагает наличие такого бытия, которое может трансцендировать непосредственно данную ситуацию посредством тех ожиданий, которые могут не сбыться. Ожидаемое событие

не происходит. Это означает, что суждение относительно ситуации было ошибочным, а необходимые условия для того, чтобы ожидаемое событие совершилось, были несуществующими. А если ожидание не сбылось, то оно создает различие между бытием и небытием. Но как же такое ожидание возможно изначально? Какова структура того бытия, которое способно трансцендировать данную ситуацию и впадать в заблуждение? Ответ состоит в том, что человек (а человек — это сущее) должен быть отделен от своего бытия таким образом, чтобы он смог взглянуть на свое бытие как на что-то чуждое и сомнительное. И такое отделение актуально потому, что человек соучаствует не только в бытии, но и в небытии. А если так, то сама структура, делающая отрицательные суждения возможными, доказывает онтологический характер небытия. Если человек не соучаствует в небытии, то никакие отрицательные суждения невозможны (а в действительности невозможны и суждения всякого типа). Тайна небытия не может быть разгадана посредством превращения ее в своего рода логическое суждение. Онтологическая попытка избежать тайны небытия следует той стратегии, которую применяют тогда, когда пытаются лишить небытие диалектичности. Если бытие и ничто представить в виде абсолютных противоположностей, то небытие будет исключено из бытия в любом аспекте; будет исключено все, кроме само-бытия (то есть при этом исключается весь мир). Да и мира не может быть там, где нет диалектического соучастия небытия в бытии. И вовсе не случайно, что исторически заново открытый недавно онтологический вопрос формировался под влиянием досократовой философии и что в систематическом плане ошеломляюще большое внимание придавалось проблеме небытия⁶.

Тайна небытия требует диалектического подхода. Гениальность греческого языка создала возможность отделить диалектическое понятие небытия от недиалектического, назвав первое *те он*, а второе — *оук он*. *Ouk on* — это такое то “ничто”, которое совсем не имеет отношения к бытию, а *те он* — это такое “ничто”, которое имеет диалектическое отношение к бытию. В платоновской школе *те он* отождествлялось с тем, что еще не имеет бытия, но все-таки может стать бытием в том случае, если оно будет соединено с сущностями или идеями. И все-таки тайна небытия отменена не была, поскольку, несмотря на “ничтожность” небытия, ему приписывалась сила противиться полному единению с идеями. Меонтическая материя платонизма представляет собой тот дуалистический элемент, который лежит в основе всего язычества и является предельным основанием трагической интерпретации жизни.

Христианство отвергло меонтическое понятие материи на основании учения о *creatio ex nihilo*. Материя — это не второе начало в дополнение к Богу. То ничто (*nihil*), из которого творит Бог, — это *оук он*, недиалектическое отрицание бытия. Кроме того, христианским теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия в некоторых ее аспектах. Когда Августин и те многочисленные теологи и мистики, которые были его последователями, называли грех “небытием”, то тем самым они продолжали платоническую традицию в ее остаточных формах. Утверждая так, они не имели в виду, будто грех не имеет реальности или что он не вполне реализован (а именно так — в искаженном виде - критики

зачастую представляли их воззрения). Нет, они имели в виду, что грех не имеет положительного онтологического статуса, хотя в то же время они интерпретировали небытие в терминах сопротивления бытию и извращения бытия. Учение о сотворенности человека — это еще один пункт того учения о человеке, где небытие имеет диалектический характер. Бытие, которое сотворено из ничто, означает то, что должно возвратиться в ничто. Клеймо производности от “ничто” лежит на каждом творении. Именно поэтому христианство вынуждено было отвергнуть арианское учение о Логосе как о высшем из творений: в качестве такового Логос не мог бы нести вечной жизни. По этой же причине христианство должно отвергнуть и учение о естественном бессмертии и вместо этого должно утвердить учение о вечной жизни, которая дана Богом как сила само-бытия.

Третий пункт, в котором теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия, — это учение о Боге. Следует сразу же отметить, что исторически вовсе не “отрицательная” (*via negativa*) теология привела христианских мыслителей к вопросу о Боге и небытии. “Не быть” “отрицательной” теологии означает “не быть чем-то особым”, быть помимо всякого конкретного предиката. Это “не быть” охватывает собой все; оно означает “быть всем”, это — само-бытие. Диалектический вопрос о небытии был и остается проблемой “положительной” теологии. Если Бог назван “Богом живым”, если он является основанием созидательных процессов жизни, если история для него значима, если в дополнение к нему не существует такого отрицательного начала, которое несло бы ответственность за зло и грех, то как тогда избежать того, чтобы приписать диалектическую негативность самому Богу? Подобные вопросы вынудили теологов диалектически соотнести небытие с само-бытием и, следовательно, с Богом. “Бездна” (*Ungrund*) Бёме, “первая потенция” Шеллинга, “антитезис” Гегеля “случайное” и “данное” в Боге современного теизма, “меоническая свобода” Бердяева — все это примеры того влияния, которое проблема диалектического небытия оказала на христианское учение о Боге.

Современный экзистенциализм “встретился с ничтожностью” (Кун) наиболее глубоко и радикально. Так или иначе, но он заменил само-бытие небытием, придав небытию ту позитивность и ту силу, которые противоречат непосредственному значению слова “небытие”. “Уничтожающее ничто” Хайдеггера представляет ситуацию бытия человека как то, что находится под угрозой небытия предельным и неотвратимым образом, то есть под угрозой смерти. Небытие, предваряемое смертью, придает человеческому существованию его экзистенциальный характер. Сартр включает в понятие небытия не только угрозу со стороны “ничто”, но еще и угрозу со стороны бессмысленности (то есть разрушение структуры бытия). И преодолеть эту угрозу экзистенциализм никоим образом не может. Единственный подход к ней — это мужественное принятие ее на себя: мужайся! Как явствует из этого обзора, диалектической проблемы небытия не избежать, поскольку это — проблема конечности. Конечность объединяет бытие с диалектическим небытием. Конечность человека, или тварность, без понятия диалектического небытия непостижима.

7. Конечное и бесконечное

Бытие, ограниченное небытием, — это конечность. Небытие являет себя как “еще нет” бытия и “больше не будет” бытия. Оно противостоит тому, что имеет определенный предел, конец (finis). Это верно по отношению ко всему, кроме само-бытия, которое не является “вещью”. В качестве силы бытия само-бытие не может иметь ни начала, ни конца, потому что в противном случае оно возникло бы из небытия. Однако небытие — это буквально ничто кроме как в соотношении с бытием. Бытие предшествует небытию и в онтологической действительности, как на это указывает само слово “небытие”. Бытие — это начало без начала и конец без конца. Оно является собственным началом и концом, начальной силой всего, что есть. И тем не менее все, что соучаствует в силе бытия, “перемешано” с небытием. Это — бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Оно конечно.

Как базовая онтологическая структура, так и онтологические элементы подразумевают конечность. Самость, индивидуальность, динамика и свобода — все это включает в себя множественность, определенность, дифференциацию и ограничение. “Быть чем-то” не значит “быть чем-то еще”. Быть здесь и сейчас в процессе становления не значит быть там и тогда. Все категории мышления и реальности выражают эту ситуацию. “Быть чем-то” — значит быть конечным.

Опыт конечности воспринимается на человеческом уровне; небытие воспринимается как угроза бытию. Конец предвечен. Процесс самотрансцендирования в каждое свое мгновение имеет двойственное значение. В одно и то же время он представляет собой и подъем, и упадок силы бытия. Человек, чтобы опытно воспринять свою конечность, должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности. Человек, чтобы осознать свое движение к смерти, должен взглянуть на свое конечное бытие как на целостность, он должен так или иначе быть вне него. А еще он должен уметь воображать бесконечность. И он на это способен — хотя и не в конкретных терминах, но лишь в качестве абстрактной возможности. Конечное “я” стоит лицом к лицу к миру; конечный индивид обладает силой универсального соучастия; витальность человека объединена с сущностно безграничной интенциональностью; конечная свобода, которую являет собой человек, вовлечена во всеобъемлющую судьбу. Все структуры конечности вынуждают конечное сущее трансцендировать самого себя и именно поэтому осознавать себя как нечто конечное.

Согласно этому анализу, бесконечность соотносится с конечностью не так, как соотнесены друг с другом прочие полярные элементы. Как показывает отрицательный характер этого слова, бесконечность определяется динамикой и свободным самотрансцендированием конечного сущего. Бесконечность — это направляющее, а не конституирующее понятие. Она направляет сознание к опытному познанию своих неограниченных возможностей, хотя она и не устанавливает существование бесконечного бытия. На этой основе возможно понять те классические антиномии, которые относятся к конечному и бесконечному характеру мира. Даже физическое учение о конечности пространства не может помешать сознанию задаваться вопросом о том,

что лежит за пределами конечного пространства. Этот вопрос хотя и самопротиворечив, но неизбежен. С другой стороны, невозможно утверждать и то, что мир бесконечен потому, что бесконечность никогда не дана в качестве объекта. Бесконечность - это требование, а не вещь. Именно потому столь строгим является решение Кантом вопроса об антиномиях между конечным и бесконечным характером времени и пространства. Поскольку и время, и пространство являются не вещами, но формами вещей, то возможно трансцендировать всякое, без исключения, конечное время и всякое, без исключения, конечное пространство. Однако это вовсе не означает установления бесконечной вещи в бесконечном времени и пространстве. Человеческое сознание может, трансцендируя конечные реальности, бесконечно идти как в макрокосмическом, так и в микрокосмическом направлении. Но само по себе сознание остается привязанным к конечности своего индивидуального носителя. Бесконечность — это конечность, трансцендирующая себя при отсутствии всякого априорного предела.

Сила бесконечного самотрансцендирования является выражением принадлежности человека тому, что лежит за пределами небытия, то есть само-бытию. Потенциальное присутствие бесконечного (как безграничного самотрансцендирования) является отрицанием негативного элемента в конечности. Это — отрицание небытия. Тот факт, что человек никогда не удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития; тот факт, что его не может удержать ничто конечное, хотя конечность — это его судьба, — все это указывает на нерасторжимую соотнесенность всего конечного с само-бытием. Само-бытие — это не бесконечность, но то, что находится за пределами полярности конечности и бесконечного самотрансцендирования. Само-бытие являет себя конечному существу в бесконечном порыве конечного за свои пределы. Но само-бытие не может быть отождествлено с бесконечностью, то есть с отрицанием конечности. Оно предшествует как конечному, так и бесконечному отрицанию конечного.

Конечность — это осознание тревоги. Тревога, как и конечность, является качеством онтологическим. Ее невозможно вывести — ее можно лишь увидеть и описать. Случаи, при которых возникает тревога, следует отличать от самой по себе тревоги. Тревога как онтологическое качество столь же вездесуща, как и конечность. Тревога не зависит от какого бы то ни было особого объекта, который мог бы ее вызвать; она зависит только от той угрозы небытия, которая тождественна конечности. В этом смысле было справедливо сказано, что объект тревоги — это “ничтожность”, а ничтожность — это не “объект”. Объектов бояться. Можно бояться опасности, боли, врага, но боязнь можно преодолеть действием. А вот тревогу преодолеть нельзя, поскольку ни одно конечное сущее не может преодолеть собственной конечности. Тревога присутствует всегда, хотя зачастую и латентно. Следовательно, она может проявиться в любой и в каждый момент — даже и в тех ситуациях, когда бояться нечего⁷.

Новое обретение смысла тревоги, который удалось заново открыть совместными усилиями философии экзистенциализма, глубинной психологии, неврологии и искусства, является одним из достижений XX века. Стало очевидным, что страх как нечто соотносимое с определенным объектом и тревога как осознание конечности являются двумя радикально

различающимися понятиями. Тревога онтологична, а страх психологичен⁸. Тревога является понятием онтологическим, поскольку она выражает конечность “изнутри“. Здесь следует сказать, что у нас нет причин предпочитать понятия, взятые “извне“, понятиям, взятым “изнутри“. В соответствии со структурой “я-мир“ оба типа понятий в равной степени действительны. “Я“, себя осознающее, и “я“, глядящее на свой мир (включая и себя), в равной степени значимы для описания онтологической структуры. Тревога — это самосознание конечного “я“ как конечного. Тот факт, что тревога обладает ярко выраженным эмоциональным характером, не устраняет присущей ей силы откровения. Эмоциональный элемент просто выявляет то, что целокупность конечного сущего соучаствует в конечном и стоит перед угрозой ничтожности. А если так, то было бы адекватным дать описание конечности как извне, так и изнутри, указав на ту особую форму тревожного осознания, которая соответствует любой из тех особых форм конечности, которые принимаются во внимание.

8. Конечность и категории

Категории — это такие формы, в которых сознание овладевает реальностью и ее формирует. Говорить о чем-либо разумно — значит говорить о нем посредством категориальных форм, прибегая к тем “способам речи“, которые являются еще и формами бытия. Категории следует отличать от тех логических форм, которые детерминируют дискурс, но которые лишь косвенно соотнесены с самой реальностью. Логические формы формальны постольку, поскольку они абстрагированы от того содержания, к которому относится дискурс. Категории, с другой стороны, являются теми формами, которые детерминируют содержание. Они онтологичны и потому присутствуют во всем. Сознание не способно опытно воспринимать реальность иначе как через категориальные формы. Эти формы употребляются как в религиозном, так и в секулярном языке. Они имплицитно или эксплицитно возникают в каждой мысли, имеющей отношение к Богу и миру, к человеку и природе. Они присутствуют везде — даже и в той сфере, из которой они исключены по определению, то есть в сфере “безусловного“. Следовательно, систематическая теология должна иметь с ними дело — хотя, конечно, не в терминах развитой системы категорий, но таким образом, который показал бы их значимость для вопроса о Боге — того вопроса, к которому ведет весь онтологический анализ.

Категории обнаруживают свой онтологический характер через их двоякую соотнесенность с бытием и небытием. Они выражают собой бытие, хотя в то же время выражают и то небытие, по отношению к которому все, что есть, является субъектом. Категории — это формы конечности и в качестве таковых объединяют в себе элементы утверждения и отрицания. Онтологической задачей, подготавливающей почву для теологического вопроса, вопроса о Боге, является анализ этой двойственности. Что касается четырех основных категорий (времени, пространства, причинности, субстанции), то в каждом случае мы должны рассматривать позитивный и негативный элементы не только “извне“ (то есть в отношении к миру), но еще и “изнутри“ (то есть в отношении к “я“). Каждая категория выражает не

только единство бытия и небытия, но еще и единство тревоги и мужества.

Время — центральная категория конечности. Его загадочный характер завораживал и ставил в тупик всякого философа. Одни философы подчеркивают присущий времени негативный элемент, а другие — позитивный. Негативность времени указывает на преходящность всего временного и на невозможность зафиксировать настоящий момент в том потоке времени, который никогда не останавливается. Здесь содержится указание на движение времени от прошлого, которого уже нет, к будущему, которого еще нет, через настоящее, которое является не более чем движущейся границей между прошлым и будущим. “Быть” означает быть в настоящем. Но если настоящее иллюзорно, то бытие побеждается небытием.

Те, кто акцентирует позитивный элемент во времени, указывали на созидательный характер временного процесса, на его направленность и необратимость, на то новое, что в нем возникает. Однако ни негативистам, ни позитивистам не удалось отстоять исключительность своего отношения. Невозможно назвать настоящее иллюзорным, поскольку прошлое, будущее и движение от одного к другому поддаются измерению лишь в силу опытно пережитого настоящего. С другой стороны, невозможно сбросить со счетов и тот факт, что время “поглощает” все, что оно создало, что новое становится старым и исчезает и что творческая эволюция в каждый миг сопровождается разрушением и распадом. Онтология может лишь установить равновесие между позитивностью и негативностью времени. Решение относительно смысла времени невыводимо из анализа времени.

Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу преходящести с мужеством самоутверждающегося настоящего. Меланхолическое осознание движения бытия к небытию (а этой темой пронизана литература всех народов) более актуально тогда, когда мы переживаем предощущение собственной смерти. Тут имеет значение не сам страх смерти, то есть не момент умирания. Значима именно тревога по поводу того, что придется умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени. Через тревогу перед тем, что придется умереть, небытие опытно воспринимается “изнутри”. Эта тревога потенциально присутствует всегда, в каждое мгновение. Она пронизывает все бытие человека в целом, она формирует нашу душевность и телесность и определяет духовную жизнь; она присуща самой тварности бытия безотносительно к отчуждению и греху. Она актуальна как в “Адаме” (то есть в сущностной природе человека), так и во “Христе” (то есть в новой реальности человека). Библейские повествования указывают на ту глубокую тревогу перед необходимостью умереть, которую испытывал тот, кого называли Христом. Повторим еще раз: тревога по поводу преходящести, тревога по поводу перехода в негативное измерение времени коренится в самой структуре бытия, а не в искажении этой структуры.

Эта тревога относительно временности существования возможна лишь потому, что она уравновешена тем мужеством, которое утверждает временность. Если бы не это мужество, то человек покорился бы уничтожающему характеру времени и смирился бы перед тем, что ему не овладеть

настоящим. Однако человек утверждает миг настоящего (хотя аналитически это и кажется нереальным) и защищает его от той тревоги, которую порождает в нем преходящесть. Он утверждает настоящее посредством того онтологического мужества, которое столь же подлинно, как и его тревога по поводу временного процесса. Это мужество действительно во всех сущих, но радикально и осознанно действенно оно только в человеке, который способен предварить свой конец. Следовательно, человеку требуется самое большое мужество для того, чтобы взять на себя свою тревогу. Человек — самое мужественное из всех сущих, потому что ему предстоит преодолеть самую глубокую тревогу. Ему труднее утверждать настоящее потому, что он способен и вообразить себе то будущее, которому ему еще не принадлежит, и вспомнить то прошлое, которое ему уже не принадлежит. Он должен защищать свое настоящее от видения бесконечного прошлого и бесконечного будущего: он исключен как из того, так и из другого. Человек не может избежать вопроса о предельном основании своего онтологического мужества.

Настоящее всегда включает в себя присутствие в нем человека, а присутствие означает, что нечто присутствует для одного “я” (отличие от другого “я”) (по-немецки *Gegenwartig*). Присутствие подразумевает пространство. Время создает настоящее посредством его единства с пространством. В этом единстве время приходит к некоей остановке, потому что тут есть то, на чем остановиться. Пространство, как и время, объединяет бытие с небытием, тревогу с мужеством. Пространство, как и время, оценивается по-разному, поскольку оно — категория конечности. “Быть” означает иметь пространство. Каждое сущее стремится обеспечить себя пространством и сохранить его для себя. Прежде всего это означает физическое местоположение, то есть пребывание в теле, на клочке земли, дома, в городе, в стране, в мире. А еще это означает “пространство” социальное, то есть призвание, сфера влияния, группа, исторический период, место в воспоминании или в предварении грядущего, положение в структуре ценностей и смыслов. Не иметь пространства — значит не быть. Таким образом, во всех сферах жизни борьба за пространство является онтологической необходимостью. Это вытекает из пространственного характера конечного бытия и качества тварной благодати. Это конечность, а не вина.

Но быть пространственным — значит еще и быть подчиненным небытию. Ни одно конечное сущее не обладает тем пространством, которое со всей определенностью было бы его собственным. Ни одно конечное сущее не может довериться пространству. И не только потому, что ему придется потерять то или иное пространство (в силу того, что человек — “странник на земле”), но и в конечном счете потому, что ему придется потерять всякое место, которое оно имело или могло бы иметь. Эта мысль выражена в том мощном символе, который был использован Иовом и псалмопевцем: “Место его не будет уже знать его”^{6*}. Тут не существует необходимого отношения между каким-то местом и тем сущим, которое обеспечило это пространство для себя. Быть конечным — значит не иметь определенного места; значит в конце концов неизбежно потерять всякое место, а вместе с ним — и себя. Этой угрозы небытия не избежать с помощью бегства во время без пространства. Без пространства нет ни присутствия, ни настоящего.

И, наоборот, утрата пространства включает в себя утрату присутствия во времени, утрату настоящего, утрату бытия.

Не иметь определенного и окончательного пространства означает предельную незащищенность. Быть конечным — значит быть незащищенным. Доказательством этого является опыт тревоги человека перед завтрашним днем; это выражено в тревожных попытках человека обеспечить себе безопасное пространство — физическое и социальное. Каждому жизненному процессу присущ этот характер. Желание защищенности становится доминирующим в особые периоды и в особых социальных и психологических ситуациях. Люди создают системы безопасности для того, чтобы защитить свое пространство. Но они могут лишь подавить свою тревогу, но не избавиться от нее, поскольку эта тревога предвещает ту окончательную “беспространственность”, которая имплицитно присуща конечности.

С другой стороны, Тревога человека перед лицом утраты своего пространства уравновешена тем мужеством, с которым он утверждает и настоящее, и вместе с ним пространство. Всякое сущее утверждает то пространство, которым оно обладает во вселенной. В течение всей своей жизни всякое сущее успешно сопротивляется тревоге “не иметь места”. Оно мужественно встречает те ситуации, в которых “не иметь места” становится актуальной угрозой. Оно принимает свою онтологическую незащищенность, и обретает защиту в этомприятии. Но нам все-таки не избежать вопроса о том, каким образом такое мужество возможно. Каким же образом такое сущее, которое не может существовать без пространства, принимает как предвещающую, так и окончательную беспространственность?

Причинность также оказывает прямое влияние на религиозный символизм и теологическую интерпретацию. Подобно времени и пространству, она амбивалентна. Причинность выражает как бытие, так и небытие. Она утверждает силу бытия посредством указания на то, что предшествовало вещи или событию в качестве его источника. Если что-то объясняется с точки зрения причинности, то тем самым утверждается его реальность и становится понятной сила его сопротивления небытию. Причина делает реальным ее воздействие как в мышлении, так и в реальности. Пытаться обнаружить причины — значит пытаться обнаружить силу бытия в вещи.

Однако этот утверждающий смысл причинности является обратной стороной ее отрицательного смысла. Вопрос о причине вещи или события предполагает, что ни вещь, ни событие не обладают собственной силой для того, чтобы прийти в бытие. Вещи и события не обладают “из-себя-бытием”, что характерно лишь для Бога. Конечные вещи не являются причинами самих себя; они были “вброшены” в бытие (Хайдеггер). Вопрос “откуда?” универсален. Его задают и дети, и философы. Однако на него невозможно ответить, поскольку всякий ответ, всякое положение касательно причины чего-либо вызывает такой же вопрос — и так в бесконечной регрессии. Ей не может положить конец даже и бог, который, как предполагается, является ответом на все вереницы вопросов. Ибо сам этот бог должен спросить себя: “Откуда я появился?” (Кант). Даже и высшее сущее должно задаваться вопросом о собственной причине, тем самым выявляя

свое частичное небытие. Причинность имплицитно выражает неспособность чего бы то ни было остановиться на себе самом. Всякое сущее влекомо за свои пределы к собственной причине, а эта причина влекома за свои пределы к своей причине, и так до бесконечности. Причинность служит мощным выражением бездны небытия во всем.

Схему причинности нельзя отождествлять с детерминистской схемой. Причинность не устранить ни индетерминированностью ядерных процессов, ни созидательным характером процессов биологических и психологических. Ничто в этих сферах не происходит без предшествующей ситуации или той констелляции, которая является его причиной. Ничто не имеет силы зависеть от себя без цепи причин; ничто не “абсолютно”. Даже и окончательная созидательность не может обойтись без той формы небытия, которая проявляет себя в причинности. Если мы смотрим на вещь и спрашиваем, что это такое, то мы должны заглянуть за ее пределы и спросить, каковы ее причины.

Та тревога, с которой ощущается причинность, — это тревога не быть в себе самом, из самого себя, посредством самого себя — тревога не обладать тем “из-себя-бытием”, которое теология традиционно приписывает Богу. Человек — это творение. Его бытие случайно: само по себе необходимости оно не имеет, и потому человек осознает себя жертвой небытия. Та же самая случайность, которая вбросила человека в существование, может его оттуда и вытолкнуть. В этом аспекте причинность и случайное бытие суть одно и то же. Тот факт, что человек детерминирован причинно, делает его бытие случайным по отношению к нему самому. Тревога, в которой он осознает эту ситуацию, является тревогой по поводу отсутствия необходимости его бытия. Его могло бы и не быть! Но тогда почему он есть? И почему он должен быть и дальше? Разумного ответа на эти вопросы нет. Это и есть именно та тревога, которая имплицитно заключена в осознании причинности как категории конечности.

Мужество приемлет производность, случайность. Человек, обладающий этим мужеством, не выискивает вне себя того, откуда он пришел, но останавливается в себе самом. Мужество игнорирует причинную зависимость всего конечного. Без этого мужестваникакая жизнь не была бы возможной, но вопрос о том, каким образом это мужество возможно, остается. Как может то сущее, которое зависит от цепи причин и ее случайностей, принимать эту зависимость и в то же время приписывать себе ту необходимость и ту самоуверенность, которые этой зависимости противоречат?

Четвертая категория, с помощью которой описывается единство бытия и небытия во всем конечном, — это субстанция. В противоположность причинности субстанция указывает на нечто лежащее в основе потока кажимостей — на нечто относительно статичное и самодостаточное. Не существует субстанции без акциденций. Акциденции черпают их онтологическую силу из той субстанции, которой они принадлежат. Однако и субстанция — ничто помимо тех акцидентов, в которых она себя выражает. Следовательно, как в субстанции, так и в акциденциях позитивный элемент уравновешен элементом негативным.

Проблемы субстанции не избежали и философы “функции” или “процесса”^{7*}, поскольку нельзя замалчивать вопросы о том, что обладает фун-

циями, или о том, что находится в процессе. Замена статических понятий динамическими не снимает вопроса о том, что делает возможными изменения через собственную (относительную) неизменность. Субстанция как категория действительна при любой встрече сознания и реальности; она присутствует везде, где бы ни говорилось о чем-либо, то есть о “какой-то вещи” (something).

Следовательно, каждому конечному существу присуща врожденная тревога о том, что его субстанция будет потеряна. Эта тревога относится как к постоянным изменениям, так и к окончательной утрате субстанции. Каждое изменение обнаруживает относительное небытие того, что изменяется. Изменяющейся реальности недостает субстанциальности, силы бытия, силы сопротивления небытию. Именно эта тревога и вынуждала греков настойчиво и неустанно задаваться вопросом о неизменяемом. Было бы неоправданным отмахнуться от этого вопроса, справедливо ссылаясь на то, что статическое не имеет ни логического, ни онтологического приоритета над динамическим, ибо эта тревога перед изменениями является тревогой перед той угрозой небытия, которую таят в себе изменения. Это очевидно на примере всех великих изменений в личной и общественной жизни, которые вызывают своего рода индивидуальную или общественную “дурноту” — ощущение того, что убрали то основание, на котором стоял человек или группа; ощущение того, что была разрушена идентичность “я” или идентичность группы. Самой радикальной формой этой тревоги является предощущение окончательной утраты как субстанции, так и акциденций. Опытное переживание человеком неизбежности смерти предваряет полную утрату самотождественности. Вопросы о бессмертной субстанции души выражают глубинную тревогу в связи с этим предощущением.

Вопрос о неизменяемом в нашем бытии, равно как и вопрос о неизменяемом в само-бытии, является выражением тревоги перед утратой субстанции и тождественности. Было бы неоправданным отмахнуться от этого вопроса, справедливо сославшись на то, что аргументы в пользу так называемого бессмертия души ошибочны, что они являются попытками избежать серьезности вопроса о субстанциальности посредством установления бесконечной длительности того, что по своей сути конечно. Вопрос о неизменяемой субстанции не замолчать. Он выражает ту тревогу, которая имплицитно присуща всегдашней угрозе утратить субстанцию, то есть тождественность с “я” с силой сохранения “я”.

Мужество приемлет угрозу утраты как индивидуальной субстанции, так и субстанции бытия вообще. Человек приписывает субстанциальность чему-то такому, что оказывается предельно акцидентальным, — созидательной деятельности, любовным отношениям, конкретной ситуации, себе самому. Это является не самовозвышением конечного, но скорее мужеством утверждения конечного, мужеством брать на себя свою тревогу. Вопрос состоит в том, каким образом это мужество возможно. Как может конечное сущее, осознающее неизбежность утраты своей субстанции, эту утрату принять?

Четыре вышеперечисленные категории — это четыре аспекта конечности в ее позитивных и негативных элементах. Они выражают единство бытия и небытия во всем конечном. Они выявляют то мужество, которое приемлет тревогу небытия. Вопрос о Боге — это вопрос о

возможности этого мужества.

9. Конечность и онтологические элементы

Конечность актуальна не только в категориях, но и в онтологических элементах. Их полярный характер открывает их для угрозы небытия. Во всякой полярности каждый полюс как ограничивается, так и поддерживается другим полюсом. Полное равновесие между ними предполагает наличие уравновешенного целого. Но такое целое не дано. Существуют такие особые структуры, в которых под воздействием конечности полярность становится напряженностью. Напряженность относится к стремлению элементов внутри единства к их отделению друг от друга, к попытке двигаться в противоположных направлениях. По Гераклиту, все пребывает во внутренней напряженности подобно согнутому луку, поскольку во всем присутствует тяготение вниз (путь земли), уравниваемое тяготением вверх (путь огня). По его мнению, ничто не создается в процессе однонаправленного процесса; все представляет собой всеобъемлющее, хотя и преходящее, единство двух противоположных процессов. Вещи-это ипостазированные напряженности.

Наша собственная онтологическая напряженность осознается нами через тревогу утратить нашу онтологическую структуру посредством утраты одного или другого полярного элемента, а следовательно, и той полярности, к которой они принадлежат. Эта тревога не тождественна той, о которой мы упоминали в связи с категориями, — не тождественна тревоге просто и непосредственно небытия. Это — тревога не быть тем, чем мы являемся сущностно. Это — тревога перед распадом и падением в небытие через экзистенциальный разрыв. Это — тревога перед разрушением онтологических напряженностей и последующим распадом онтологической структуры.

Это можно увидеть на примере каждого из полярных элементов. Окончательная индивидуализация порождает динамическую напряженность с окончательным соучастием; разрыв их единства возможен. Самоотнесенность порождает угрозу одиночества, в котором утрачиваются и мир, и общение. Но, с другой стороны, нахождение в мире и соучастие в нем порождают угрозу полной коллективизации, утраты индивидуальности и субъектности, поскольку “я” утрачивает самосоотнесенность и превращается просто в часть всеобъемлющего целого. Человек как конечное сущее тревожно осознает эту двоякую угрозу. В тревоге он проходит путь от возможного одиночества к коллективности и от возможной коллективности к одиночеству. В тревоге он мечется между индивидуализацией и соучастием, осознавая тот факт, что перестанет существовать, если один из полюсов будет утрачен, поскольку утрата одного из полюсов означает утрату их обоих.

Напряженность между окончательной индивидуализацией и окончательным соучастием является основой многих психологических и социальных проблем, а потому — и чрезвычайно важным предметом исследования глубинной психологии и глубинной социологии. Философия

зачастую упускала из виду вопрос о сущностном одиночестве и его отношении к экзистенциальной покинутости и самозамкнутости. Но она упускала из виду и вопрос о сущностной принадлежности и ее отношении к экзистенциальному самоподчинению коллективному. Заслугой экзистенциального мышления во все века (а со времен Паскаля — в особенности) является то, что оно заново открыло онтологическую основу напряженности между полюсом покинутости и полюсом принадлежности.

Конечность еще и преобразует полярность динамики и формы в ту напряженность, которая вызывает угрозу возможного краха и тревогу в связи с этой угрозой. Динамика устремлена к такой форме, в которой бытие актуально и обладает силой сопротивляться небытию. Но в то же время динамика подвержена угрозе потому, что она может утратить себя в жестких формах. Если же она попытается сквозь них прорваться, то это может привести к хаосу, который является утратой и динамики, и формы. Человеческая витальность стремится воплотить себя в творениях культуры, в формах и институтах посредством осуществления созидательной интенциональности. Однако всякое воплощение угрожает жизненной силе как раз тем, что дает ей актуальное бытие. Человека тревожит угроза той окончательной формы, в которой он утратит свою витальность, но его тревожит и угроза той хаотической бесформенности, в которой будут утрачены как витальность, так и интенциональность.

В литературе — от греческой трагедии до современности — существует множество свидетельств этой напряженности, однако достаточного внимания ей не уделяли ни в философии (за исключением “философии жизни”), ни в теологии (за исключением некоторых протестантских мистиков). Философия делала акцент на рациональной структуре вещей, но пренебрегала тем созидательным процессом, посредством которого вещи и события приходят в бытие. Теология делала акцент на божественном “законе”, но смешивала созидательную витальность с разрушительным отделением витальности от интенциональности. Философский рационализм и теологическое законничество воспрепятствовали полному осознанию напряженности между динамикой и формой.

И, наконец, конечность преобразует полярность свободы и судьбы в ту напряженность, которая порождает угрозу возможного краха и, как следствие, тревогу. Человеку грозит утрата свободы, которую он может потерять в силу имплицитно присущей его судьбе необходимости. Но в равной степени ему грозит и утрата его судьбы, которую он может потерять в силу имплицитно присущей его свободе случайности. Человек постоянно находится в опасности — и тогда, когда он пытается сохранить свою свободу тем, что произвольно бросает вызов своей судьбе, и тогда, когда он пытается сохранить свою судьбу тем, что жертвует своей свободой. Его ставит в тупик заключенное в его свободе требование принимать решения, ибо он понимает, что не достиг того полного когнитивного и активного единства со своей судьбой, которое должно было бы быть основой его решений. И он боится принимать свою судьбу безоговорочно, поскольку понимает, что его решение будет частичным, что он примет лишь часть своей судьбы и подпадет под то особое определение, которое не тождественно его реальной судьбе. Потому что он и пытается спасти свою свободу посредством произвола, а потом

испытывает опасность утратить как свою свободу, так и свою судьбу.

Традиционный спор между детерминизмом и индетерминизмом относительно “свободы воли” является “объективированной” формой онтологической напряженности между свободой и судьбой. Представители обеих сторон этого спора защищают тот онтологический элемент, без которого бытие не поддавалось бы пониманию. Следовательно, и те и другие правы в том, что они утверждают, но ошибаются в том, что они отрицают. Детерминист не видит того, что само утверждение детерминизма в качестве истины предполагает свободу выбора между истиной и ложью, тогда как индетерминист не видит того, что сама потенциальность принимать решения предполагает наличие той личностной структуры, которая включает в себя судьбу. Выражаясь прагматически, люди всегда поступают так, как если бы они считали друг друга и свободными, и одновременно предназначенными к чему-то судьбой. Никто не общается с человеком так, как если бы он был всего лишь средоточием череды случайных действий или тем механизмом, в котором просчитанные следствия вытекают бы из просчитанных причин. Человек всегда воспринимает человека (в том числе и себя) в терминах единства свободы и судьбы. Тот факт, что конечному человеку угрожает утрата одной из сторон полярности (а следовательно, и утрата другой, поскольку утрата любой из сторон разрушает полярность как целое), лишь подтверждает сущностный характер онтологической структуры.

Утратить свою судьбу — значит утратить смысл своего бытия. Судьба — это не бессмысленный рок. Судьба — это необходимость в единстве со смыслом. Угроза возможной бессмысленности является как социальной, так и индивидуальной реальностью. Существуют такие периоды как в социальной, так и в личной жизни, когда эта угроза ощущается с особой остротой. Для нашей современной ситуации характерно глубокое и отчаянное ощущение бессмысленности. Индивиды и группы утратили как всякую веру в свою судьбу, которую они могли бы иметь, так и всякую любовь к ней. Вопрос “зачем?” — цинично отбрасывается. Сущностная тревога человека по поводу возможной утраты его судьбы была преобразована в экзистенциальное отчаяние по поводу судьбы как таковой. В соответствии с этим свобода была возведена в оторванный от судьбы абсолют (Сартр). Однако абсолютная свобода в конечном сущем становится произволом и подпадает под действие биологических и психологических необходимостей. Утрата осмысленной судьбы включает в себя и утрату свободы.

Конечность — это возможность утраты собственной онтологической структуры, а вместе с ней и самого себя. Но это только возможность, а не необходимость. Быть конечным — значит подвергаться угрозе. Угроза — это возможность, а не актуальность. Тревога по поводу конечности — это не отчаяние саморазрушения. В образе Иисуса как Христа христианство видит ту человеческую жизнь, в которой присутствуют все формы тревоги, но отсутствуют все формы отчаяния. В свете этого образа возможно отличить “эссенциальную” конечность от “экзистенциального” распада, а онтологическую тревогу — от той тревоги по поводу вины, которая есть отчаяние⁹.

10. Бытие эссенциальное и экзистенциальное

Конечность в корреляции с бесконечностью является качеством бытия в том же самом смысле, в каком им являются фундаментальная структура и полярные элементы. Она характеризует бытие в его сущностной природе. Бытие сущностно соотнесено с небытием, что выявляют категории конечности. Кроме того, бытию сущностно угрожают распад и саморазрушение, что выявляют напряженности онтологических элементов в условиях конечности. Но состояние распада и саморазрушения не является сущностным состоянием бытия. Напряженность между элементами вовсе не обязательно ведет к угрозе раскола. Поскольку онтологическая структура бытия включает в себя полярность свободы и судьбы, то с бытием не может произойти ничего того онтологически релевантного, что не было бы опосредовано единством свободы и судьбы. Конечно, разрыв онтологических напряженностей происходит не случайно; он универсален и зависит от судьбы. Но, с другой стороны, не является он и структурной необходимостью; он опосредован свободой.

А если так, то философская и теологическая мысль неизбежно должны установить различие между эссенциальным и экзистенциальным бытием. В любой философской системе существует указание (иногда только имплицитное) на то, что различие это осознается. Всякий раз, когда идеальное противопоставляется реальному, истина — заблуждению, добро — злу, искаженность сущностного бытия не только предполагается, но и судится сущностным бытием. И неважно, как именно видимость такого рода искаженности объясняется в терминах причинности. Если она признается за искаженность (а даже самый радикальный детерминист обвиняет своего оппонента в искажении, пусть и бессознательном, той истины, которую защищает он сам), то вопрос о возможности такого искажения ставится в онтологических терминах. Как может бытие, включающее в себе целостность собственной актуальности, содержать в себе собственное же искажение? Этот вопрос присутствует всегда, хотя он и не всегда задается. Но если он все-таки задается, то всякий ответ на него явно или неявно указывает на классическое различие между эссенциальным и экзистенциальным.

Оба этих термина в высшей степени амбивалентны. Сущность может означать природу вещи без какой-либо ее оценки; она может означать и те универсалии, которые характеризуют вещь; она может означать и те идеи, в которых соучаствуют существующие вещи; она может означать и ту норму, в соответствии с которой нужно судить о вещи; она может означать и изначальную благодать всего сотворенного; и, наконец, она может означать и образцы всех вещей в божественном уме. И все-таки базовая амбивалентность этого понятия заключена в колебании его смысла между эмпирическим и оценочным. Сущность как природа вещи или как-то качество, в котором вещь соучаствует, или как универсалия обладает одним характером. Сущность как то, из чего бытие “выпало”, сущность как истинная и неискаженная природа вещей обладает другим характером. Во втором случае сущность — это основа оценочных суждений, тогда как в первом случае сущность — это тот логический идеал, который достигается через абстракцию или интуицию без вмешательства оценки. Как одно и то же слово может вбирать в себя

оба этих значения? Почему эта амбивалентность сохраняется в философии со времен Платона? Ответ на оба вопроса заключен в амбивалентном характере существования, которое и выражает бытие, и в то же время ему противоречит; сущность как то, что делает вещь тем, что она есть (*ousia*), имеет чисто логический характер; а сущность как то, что в несовершенном и искаженном виде являет себя в вещи, несет на себе печать оценки. Сущность наделяет силой и оценивает то, что существует. Она дает ему его силу бытия, но то в то же время и противостоит ему в качестве повелевающего закона. Там, где сущность и существование едины, там нет ни закона, ни суждения. Однако существование не объединено с сущностью, а потому закон противостоит всем вещам и суждение актуально в саморазрушении.

Понятие существования также используется в различных значениях. Оно может означать возможность обнаружения вещи в целостности бытия; оно может означать и актуальность того, что в сфере сущностей потенциально; оно может означать и “падший мир”; оно может означать и такое мышление, которое или осознает собственные экзистенциальные условия, или полностью отвергает сущность. И в этом случае неизбежная амбивалентность оправдывает употребление одного и того же слова в этих различных смыслах. Все, что существует, то есть “выступает” из чистой потенциальности, является чем-то большим, чем оно является в состоянии чистой потенциальности, и чем-то меньшим, чем оно могло бы быть в силу своей сущностной природы. У некоторых философов (а особенно заметно у Платона) превалирует негативное суждение о существовании. Благо тождественно сущностному, а существование ничего к нему не прибавляет. У других же философов (а особенно заметно у Оккама^{8*}) превалирует позитивное суждение. Все реальное существует, а сущностное — это не более чем отражение существования в человеческом сознании. Благо — это самовыражение высшего из существующих, то есть Бога, и оно налагается на других существующих извне. Среди философов третьей группы (а особенно заметно у Аристотеля) превалирует срединный подход. Актуальное реально, но сущностное наделяется силой бытия, а в высшей сущности потенциальное и актуальное едины.

Христианская теология всегда использовала разграничение между эссенциальным и экзистенциальным бытием и преимущественно следовала по тому пути, который ближе к Аристотелю, чем к Платону или Оккаму. И это неудивительно. В противоположность Платону христианство делает акцент на существовании в терминах его создания Богом, а не демиургом. Существование — это осуществление творения, существование придает творению его позитивный характер. В противоположность Оккаму христианство настаивало на расколе между сотворенной благостью вещей и их искаженным существованием. Однако благо при этом считалось не каким-то произвольным повелением, навязанным всемогущим существующим другим существующим. Благо — это сущностная структура реальности.

Всякий раз, когда христианство рассматривает проблему бытия, оно должно следовать срединным путем. А оно должно рассматривать проблему бытия, поскольку, хотя сущность и существование и являются философскими терминами, однако стоящие за ними опыт и видение предше-

ствуют философии. Они возникли в мифологии и поэзии задолго до того, как философия занялась ими рационально. Следовательно, теология не жертвует своей независимостью тогда, когда она прибегает к использованию философских терминов, которые аналогичны тем терминам, что веками использовала религия в ее дорациональном, образном языке.

Вышеизложенные соображения являются предварительными и имеют характер определений; только по импликациям они и являются чем-то большим. Целостное рассмотрение отношения сущности к существованию тождественно всеобъемлющей теологической системе. То разграничение между сущностью и существованием, которое в религиозном смысле является разграничением между сотворенным и актуальным миром, представляет собой костяк всего корпуса теологического мышления. И оно должно быть осуществлено в каждой из частей теологической системы.

Г. Человеческая конечность и вопрос о Боге

II. Возможность вопроса о Боге и так называемый онтологический аргумент^{9*}

Примечателен тот факт, что в течение многих столетий ведущие теологи и философы почти поровну делились на тех, кто отвергал аргументы в пользу существования Бога, и тех, кто их защищал. Однако ни одна из противоборствующих сторон не одержала окончательной победы. Это можно объяснить только одним: каждая группа отвергала совсем не то, что защищала другая. Их разделял вовсе не конфликт по поводу одной и той же проблемы. Они воевали по поводу различных вещей, которые они выражали в одних и тех же терминах. Те, кто отвергал аргументы в пользу существования Бога, критиковали их аргументативную форму, а те, кто их защищал, принимали их имплицитный смысл.

Едва ли можно усомниться в том, что аргументы терпят крах постольку, поскольку они претендуют быть именно аргументами. Как понятие существования, так и тот метод аргументации, с помощью которого приходят к выводу, неадекватны самой идее Бога. “Существование Бога“, как бы его ни определяли, противоречит идее о созидательном основании сущности и существования. Основание бытия не может быть обнаружено в совокупности сущих, а основание сущности и существования не может соучаствовать в тех напряженностях и тех расколах, которые характерны для перехода от сущности к существованию. Схоласты были правы, когда они утверждали, что в Боге нет различия между сущностью и существованием. Однако они искажали смысл своего же умозрения, когда вопреки этому утверждению они говорили о существовании Бога и пытались найти аргументы в его пользу. Актуально они не имели в виду “существования“. Они имели в виду реальность-действительность - истинность идеи Бога — той идеи, которая не обладает коннотацией чего-то или кого-то, что могло бы существовать или не существовать. Именно таким образом идея Бога понимается и сегодня как в ученых, так и в расхожих спорах по поводу

“существования Бога“. Величайшей победой христианской апологетики было бы то, если бы слова “Бог“ и “существование“ были бы четко отделены друг от друга (за исключением одного лишь парадокса о Боге, который являет себя в условиях существования, то есть за исключением христологического парадокса). Бог не существует. Бог — это само-бытие помимо сущности и существования. А если так, то доказывать, что Бог существует, - значит отрицать его.

Метод аргументации посредством выводов также противоречит идее Бога. Всякий аргумент производит выводы из чего-либо данного и по поводу чего-либо искомого. В аргументах в пользу существования Бога мир - это данное, а Бог — это искомое. Некоторые характеристики мира делают вывод “Бог“ необходимым. Бог выводится из мира. Но это не означает того, что Бог зависит от мира. Фома Аквинский прав, когда он отвергает подобное толкование и утверждает, что первое в себе может быть последним для нашего познания. Но если мы выводим Бога из мира, то он не может быть тем, что бесконечно трансцендирует мир. Он есть “пропущенное звено“, обнаруженное благодаря правильным выводам. Бог - это или та объединяющая сила, которая связывает мыслящее (*res cogitans*) и протяженное (*res extensa*) Декарта, или конец причинной рег-рессии в ответе на вопрос “откуда?“ (Фома Аквинский), или телеологический ум, направляющий осмысленные процессы реальности, если он не тождествен этим процессам (Уайтхед). В каждом из этих случаев Бог — это “мир“, “пропущенная часть“ того, откуда он был выведен в терминах умозаключений. Это противоречит идее Бога так же радикально, как и понятие существования. Аргументы в пользу существования Бога — это и не аргументы, и не доказательства существования Бога. Они являются всего лишь выражениями того вопроса о Боге, который имплицитно содержится в человеческой конечности. Этот вопрос — это их истина, тогда как любой даваемый ими ответ неистинен. Именно в таком смысле и должна обращаться теология с этими аргументами, являющими собой “нерастворимую“ часть всякой естественной теологии. Надо лишить эти аргументы их аргументативного характера и не допускать того, чтобы слова “существование“ и “Бог“ сочетались. Если это условие выполнено, то естественная теология становится разработкой вопроса о Боге и перестает быть ответом на этот вопрос. Последующие толкования следует понимать именно в этом смысле. Аргументы в пользу существования Бога анализируют человеческую ситуацию таким образом, что вопрос о Боге становится возможным и необходимым.

Вопрос о Боге возможен потому, что осознание Бога присутствует в самом вопросе о Боге. Осознание предшествует вопросу. Оно является не результатом аргумента, но его предпосылкой. А это, конечно, означает, что “аргумент“ — это вовсе не аргумент. Так называемый онтологический аргумент указывает на онтологическую структуру конечности. Он показывает, что осознание бесконечного включено в осознание человеком конечности. Человек знает, что он конечен и что он исключен из той бесконечности, которая тем не менее ему принадлежит. Он осознает и свою потенциальную бесконечность, в то же время осознавая и свою актуальную конечность. Если бы он был тем, кем он является сущностно, если бы его потенциальность была тождественна его актуальности, то вопрос о

бесконечном и не вставал бы. Выражаясь мифологически, Адам до падения пребывал в сущностном (хотя непроверенном и нерешенном) единстве с Богом. Но вовсе не такова ситуация и человека, и всего того, что существует. Человек должен вопрошать о том бесконечном, от которого он отчужден, хотя оно ему и принадлежит; он должен вопрошать о том, что дает ему мужество взять на себя свою тревогу. И он может задавать этот двойной вопрос именно потому, что осознание им его потенциальной бесконечности включено в осознание им его конечности.

Онтологический аргумент в его разнообразных формах представляет собой описание того способа, посредством которого потенциальная бесконечность присутствует в актуальной конечности. В той мере, в какой это описание производится (то есть в той мере, в какой оно является анализом, а не аргументом), оно действительно. Наличие в конечности того элемента, который трансцендирует ее, воспринимается опытно — как теоретически, так и практически. Теоретическая сторона была разработана Августином, практическая — Кантом; но за ними обоими стоит Платон. Ни одна из сторон не выработала аргумента в пользу реальности Бога, однако все разработки показали наличие чего-то безусловного в “я” и в мире. Если бы этот элемент не присутствовал, то вопрос о Боге никогда бы не мог задаваться, а ответ на него (даже и ответ откровения) не был бы воспринят.

Элемент безусловного появляется в теоретических (воспринимающих) функциях разума в качестве *verum ipsum* — в качестве само-истины как нормы всякого приближения к истине. Элемент безусловного появляется в практических (формирующих) функциях разума в качестве *bonum ipsum* — в качестве само-блага как нормы всякого приближения к благодати. В обоих случаях мы имеем дело с проявлениями *esse ipsum*, самобытия как основания и бездны всего, что есть.

Августин, опровергая скептицизм, показал, что, отрицая возможность истинных суждений, скептик и признает, и подчеркивает абсолютный элемент истины. Он становится скептиком как раз потому, что стремится к той абсолютности, из которой он исключен. Никто как скептик столь страстно не признает и не ищет *veritas ipsa*^{10*}. Аналогично этому Кант показал, что релятивизм в отношении этического содержания предполагает абсолютный пиетет к этической форме, категорическому императиву, а также признание безусловной действительности этического требования. *Bonum ipsum* не зависит ни от какого суждения о *bona*^{11*}. До этого пункта Августин и Кант не могут быть опровергнуты, поскольку они не аргументируют, а лишь указывают на тот элемент безусловного, который присутствует в каждой встрече с реальностью. Однако и Августин, и Кант идут дальше этого выверенного анализа. Они выводят из него такое понятие о Боге, которое представляет собой больше, чем *esse ipsum*, *verum ipsum* и *bonum ipsum*, и больше, чем аналитическое измерение в структуре реальности. Августин просто отождествляет *verum ipsum* с Богом и церковью, а Кант пытается вывести существование законодателя и гаранта согласованности между нравственностью и счастьем из безусловного характера этического требования. В обоих случаях исходная точка выбрана правильно, но вывод оказывается неверным. Опыт восприятия элемента безусловного во встрече человека с реальностью используется для утверждения безусловного сущего

(а это является противоречием в терминах) в реальности.

Принадлежащий Ансельму Кентерберийскому постулат о том, что Бог является необходимой мыслью и что, следовательно, эта идея должна обладать как объективной, так и субъективной реальностью, действителен постольку, поскольку мышление по самой своей природе подразумевает наличие того элемента безусловного, который трансцендирует как субъективность, так и объективность, то есть того пункта тождества, который делает идею истины возможной. Однако этот постулат недействителен, если этот элемент безусловного понимать в качестве высшего сущего, именуемого Богом. Существование такого рода высшего сущего имплицитно не присуще идее истины.

То же самое нужно сказать и о многих формах аргумента морального. Они действительны постольку, поскольку они представляют собой онтологические исследования (а не аргументы) в обличье нравственности, то есть онтологические исследования элемента безусловного в нравственном императиве. То понятие морального миропорядка, которое зачастую употреблялось в этой связи, содержит в себе попытку выразить безусловный характер нравственного требования перед лицом тех исторических и природных процессов, которые по видимости ему противоречат. Оно указывает на то, что нравственные принципы коренятся в основании бытия, в само-бытии. Однако таким образом не производится никакой “божественный координатор”. Онтологическое основание нравственных принципов и их безусловный характер не могут быть использованы для установления высшего сущего. *Bonum ipsum* не подразумевает существования высшего сущего.

Пределы онтологического аргумента очевидны. Однако для философии и теологии нет ничего важнее той истины, которая в нем заключена, - признания элемента безусловного в структуре разума и реальности. От этого признания зависит идея теонимной культуры, а вместе с ней — и возможность философии религии. Та философия религии, которая не начинается с чего-либо безусловного, никогда не достигнет Бога. Современный секуляризм во многом обязан тому факту, что элемент безусловного в структуреразума и реальности уже не принимался во внимание, а потому идея Бога навязывалась сознанию как “инородное тело”. Это привело сначала к гетерономному подчинению, а потом - к автономному отторжению. Разрушение онтологического аргумента не опасно. Опасно другое — разрушение того подхода, который вырабатывает возможность вопроса о Боге. Именно этот подход является смыслом и истиной онтологического аргумента.

12. Необходимость вопроса о Боге

и так называемые космологические аргументы

Вопрос о Боге может быть поставлен, поскольку в самом акте постановки любого вопроса имеется элемент безусловного. Вопрос о Боге следует поставить, поскольку та угроза небытия, которую человек восприни-

мает как тревогу, наводит его на вопрос и о бытии, побеждающем небытие, и о мужестве, побеждающем тревогу. Этот вопрос является космологическим вопросом о Боге.

Так называемые космологические и телеологические аргументы^{12*} в пользу существования Бога представляют собой традиционную и неадекватную форму этого вопроса. Во всех своих вариантах эти аргументы идут от особых характеристик мира к опыту высшего сущего. Они действительны постольку, поскольку дают такой анализ реальности, который выявляет неизбежность космологического вопроса о Боге. Однако аргументы эти недействительны постольку, поскольку они притязают на то, что существование высшего сущего является логическим следствием их анализа, что с точки зрения логики невозможно, так же как в экзистенциальном плане невозможно выводить мужество из тревоги.

Космологический метод доказательства существования Бога развивался в двух главных направлениях. Первое направление предполагало движение от конечности бытия к бесконечному бытию (это космологический аргумент в узком смысле), а второе — движение от конечности смысла к носителю бесконечного смысла (это телеологический аргумент в традиционном смысле). В обоих случаях космологический вопрос исходит из элемента небытия в сущих и в смыслах. Никакой вопрос о Боге не возникал бы, если бы не существовало той логической и ноологической (то есть относящейся к смыслу) угрозы небытия, от которой затем бытию можно было бы избавиться; выражаясь религиозным языком, в бытии присутствовал бы Бог.

Первая форма космологического аргумента детерминирована категориальной структурой конечности. Наличие бесконечной цепи причин и следствий приводит к заключению, что существует “первопричина“, а факт случайности всех субстанций приводит к выводу о том, что существует “необходимая субстанция“. Однако причина и субстанция — это категории конечности. “Первопричина“ - это ипостазированный вопрос, а не положение о том сущем, которое полагает начало цепи причин. Такое сущее могло бы и само быть частью цепи причин и снова подняло бы вопрос о причине. Подобным образом и “необходимая субстанция“ является ипостазированным вопросом, а не положением о том сущем, которое наделяет все субстанции субстанциальностью. Такое сущее и само было бы субстанцией с акциденциями и снова оставило бы открытым вопрос о самой по себе субстанциальности. Если обе категории используются в качестве материала для “аргументов“, то они утрачивают свой категориальный характер. “Первопричина“ и “необходимая субстанция“ — это такие символы, которые выражают имплицитно присущий конечному бытию вопрос о том, что трансцендирует конечность и категории, — вопрос о само-бытии, объемлющем и побеждающем небытие, вопрос о Боге.

Космологический вопрос о Боге — это вопрос о том, что предельно делает возможным то мужество, которое приемлет и преодолевает тревогу категорической конечности. Мы проанализировали то неустойчивое равновесие между тревогой и мужеством, которое существует относительно времени, пространства, причинности и субстанции. В каждом из этих случаев мы в конечном итоге вынуждены были оказаться перед вопросом, почему

возможно то мужество, которое противится имплицитно присущей этим категориям угрозе небытия. Конечное сущее обладает мужеством, но оно не может сохранить его перед лицом предельной угрозы небытия. Ему нужна основа для предельного мужества. Конечное сущее - это знак вопроса. Оно задает вопрос о том “вечном сейчас“, в котором временное и пространственное одновременно и принимаются, и преодолеваются. Оно задает вопрос о том “основании бытия“, в котором причинное и субстанциальное одновременно и подтверждаются, и отрицаются. Космологический подход не может предложить ответы на эти вопросы, но зато с его помощью можно и нужно анализировать их корни в структуре конечности.

Основой так называемого телеологического аргумента в пользу существования Бога является угроза конечной структуре бытия, то есть угроза единству ее полярных элементов. Слово *telos*, давшее этому аргументу название, - это “внутренняя цель“, то есть имеющая смысл и удобопонимаемая структура реальности. Эта структура служит трамплином для вывода как о том, что конечные *teloí* имплицитно содержат в себе бесконечную причину телеологии, так и о том, что конечные и находящиеся под угрозой смыслы имплицитно содержат в себе бесконечную и не подтвержденную угрозу причине смысла. В терминах логического аргумента этот вывод недействителен, так же как и другие космологические “аргументы“. А в качестве постановки вопроса он не только действителен, но и неизбежен и, как показывает история, производит наибольшее впечатление. Тревога по поводу бессмысленности — это характерно человеческая форма онтологической тревоги. Это такая форма тревоги, которая может быть лишь у такого сущего, в чьей природе свобода и судьба едины. Угроза утратить это единство приводит человека к вопросу о бесконечном и не подверженном угрозе основании смысла — приводит человека к вопросу о Боге. Теологический аргумент формулирует вопрос об основании смысла так же, как космологический аргумент формулирует вопрос об основании бытия. Однако в противоположность онтологическому аргументу оба они в широком смысле космологичны и превосходят его.

Задача теологического использования традиционных аргументов в пользу существования Бога двусоставна: она состоит, во-первых, в том, чтобы разработать выражаемый ими вопрос о Боге, и, во-вторых, в том, чтобы показать бессилие “аргументов“, их неспособность ответить на вопрос о Боге. Эти аргументы подводят онтологический анализ к выводу посредством раскрытия того, что вопрос о Боге имплицитно заключен в конечной структуре бытия. Осуществляя эту функцию, они отчасти принимают, а отчасти отвергают традиционную естественную теологию и ведут разум к поиску откровения.

II. Реальность Бога

A. Смысл “Бога”

1. Феноменологическое описание

а) Бог и предельная забота человека. — “Бог” — это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека; этим именем названо то, что заботит человека предельно. Это вовсе не означает того, что прежде имеется сущее, именуемое Богом, а только потом — обращенное к человеку требование быть предельно им озабоченным. Это означает, что все, что только ни заботит человека предельно, становится для него богом и что, наоборот, человек может быть предельно озабочен только тем, что является для него богом. Выражение “быть предельно озабоченным” указывает на напряженность в человеческом опыте. С одной стороны, невозможно быть озабоченным чем-то таким, чего нельзя встретить конкретно, — или в сфере реальности, или в сфере воображения. Универсалии могут стать предметами предельной заботы только через их силу представлять конкретные опыты. Чем более конкретна вещь, тем более возможна забота о ней. Полностью конкретное сущее, то есть индивидуальная личность, является объектом наиболее радикальной заботы - заботы любви. Но, с другой стороны, предельная забота должна трансцендировать всякую предваряющую, конечную и конкретную заботу. Она должна трансцендировать всю сферу конечности; только тогда она и может стать ответом на вопрос, имплицитно заключенный в конечности. Однако, трансцендируя конечное, религиозная забота утрачивает конкретность отношения “сущее-к-сущему”. Она стремится стать не только абсолютной, но еще и абстрактной, что вызывает реакции со стороны конкретного элемента. Такова неизбежная внутренняя напряженность в идее Бога. Конфликт между конкретностью и предельностью религиозной заботы актуален везде, где бы ни существовал опыт восприятия Бога и в чем бы этот опыт ни выражался - начиная от примитивной молитвы и кончая самой разработанной теологической системой. Это и есть ключ к пониманию динамики истории религии; это и есть базовая проблема всякого учения о Боге — начиная от древнейшей

жреческой мудрости и кончая самой утонченной дискуссией о тринитарном догмате.

То феноменологическое описание смысла “Бога“, которое имеется во всякой религии, включая и христианскую, предлагает следующее определение смысла термина “бог“. Боги — это такие сущие, которые трансцендируют сферу обычного опыта в силе и смысле, а те отношения, которые существуют у них с людьми, превосходят обычные отношения по интенсивности и значимости. В результате обсуждения каждого из элементов этого базового описания должна сложиться полная феноменологическая картина смысла “бога“. Она-то и послужит тем средством, с помощью которого может быть дана интерпретация природы и развития тех феноменов, которые именуются “религиозными“.

Боги — это “сущие“. Их опытно воспринимают, их называют по именам, их определяют в конкретно-интуитивных (*anschaulich*) терминах посредством исчерпывающего использования всех онтологических элементов и категорий конечности. Боги — это субстанции, обусловленные и обуславливающие, активные и пассивные, вспоминающие и предваряющие, возникающие и исчезающие во времени и в пространстве. Даже если их и называют “высшими сущими“, они все-таки ограничены в силе и значимости. Они ограничены или другими богами, или сопротивлением со стороны других сущих и начал (таких, например, как материя и рок). Ценности, которые они представляют, ограничивают (а иногда и упраздняют) друг друга. Боги не застрахованы от ошибок; они испытывают сострадание, гнев, вражду, тревогу. В образах богов отражена человеческая природа или те нижечеловеческие силы, которые были возвышены до сферы сверхчеловеческого. Этот факт, который теологи должны воспринимать во всех его импликациях, стал основой всех тех теорий “проекции“, согласно которым боги являются всего лишь воображаемыми проекциями элементов конечности — элементов естественных и человеческих. Однако во всех этих теориях игнорируется то, что проекция всегда является проекцией на что-то — на стену, на экран, на другое сущее, на другую сферу. Будет явно абсурдным ставить в один ряд то, на что делается проекция, и проекцию саму по себе. Экран не проецируется, но воспринимает проекцию. Та сфера, на которую проецируются божественные образы, сама по себе проекцией не является. Это — воспринятая опытом предельность бытия и смысла. Это — сфера предельной заботы.

Следовательно, образы богов не только несут в себе все характеристики конечности (а именно это и делает их образами и придает им конкретность), но еще и обладают теми характеристиками, в которых категорическая конечность радикально трансцендирована. Их тождество как конечных субстанций было опровергнуто разного рода субстанциальными переменами и экспансиями, хотя их имена и оставались теми же самыми. Их временные ограничения уже преодолены; их называют “бессмертными“ вопреки тому, что предполагается как их возникновение, так и исчезновение. Их пространственная определенность отрицается тогда, когда они действуют в качестве многосущих или вездесущих несмотря на то, что у них имеются те особые места обитания, с которыми они тесно связаны. Их подчиненность цепи причин и следствий также отрицается, поскольку необыкновенная или абсолютная сила приписывается им вопреки их зависимости от других

божественных сил и от того влияния, которое оказывают на них конечные сущие. В конкретных случаях они обнаруживают свое всеведение и свое совершенство вопреки как тем битвам, которые ведут между собой сами боги, так и их взаимным предательствам. Они трансцендируют их собственную конечность в силе бытия и в воплощении смысла. Стремление к предельности постоянно борется со стремлением к конкретности.

История религии полна примерами попыток человека соучаствовать в божественной силе и использовать ее для человеческих целей. Именно тут магическое мировидение вторгается в религиозную практику и предлагает технические средства для наиболее действенного использования божественной силы. Сама по себе магия — это теория и практика, касающиеся отношений конечных сущих друг к другу; магия предполагает, что существуют прямые, физически не опосредованные симпатии и влияния между сущими на “психическом” уровне, то есть на таком уровне, который включает в себя витальное, подсознательное и эмоциональное. В той мере, в какой боги являются сущими, магические отношения возможны в обоих направлениях (от человека к богам и от богов к человеку), являясь основой человеческого соучастия в божественной силе.

Немагические, персоналистические разновидности мировидения приводят к тому отношению к божественной силе, которое определяется как “лицом к лицу”, достигается посредством молитвы, то есть посредством воззвания к личностному центру божественного сущего. Бог отвечает свободным решением. Он может использовать, а может не использовать свою силу для того, чтобы исполнить содержание молитвы. Во всяком случае он остается свободным, а попытки принудить его действовать каким-то определенным образом следует считать Маиическими. В этом контексте всякая молитва как мольба демонстрирует ту напряженность, которая существует между конкретным и предельным элементами в идее Бога. Некоторые теологи предлагали заменить молитву этого типа молитвой-благодарением для того, чтобы избежать магических коннотаций (Ричль). Однако актуальная религиозная жизнь мощно реагирует против подобного требования, и люди продолжают использовать силу их бога для того, чтобы просить его милостей. И просят они конкретного бога — того бога, с которым человек может иметь дело.

Третий вариант попытки использовать божественную силу осуществляется путем мистического соучастия в ней, которое не является ни магическим, ни персоналистическим. Главной характеристикой этого способа является обесценивание божественных сущих и их силы перед лицом предельной силы, бездны само-бытия. Индуистское учение о том, что боги трепещут, когда святой предается радикально-аскетической практике, является еще одним примером той напряженности, которая существует между богами как сущими с присущей им высшей, хоть и ограниченной силой, и между той предельной силой, которую они одновременно и выражают, и скрывают. Конфликт между силой Брахмы и богом Брахманом как объектом конкретных отношений с человеком указывает на такую же напряженность в структуре предельной заботы человека, о чем мы уже говорили выше.

Боги превосходят людей не только в силе, но и в смысле. Они воплощают истину и благо. Они воплощают конкретные ценности и в качестве богов требуют для себя абсолютности. Тот империализм богов, который следует из этой ситуации, является основой всех остальных империализмов. Империализм никогда не является выражением воли к власти как таковой, но всегда представляют собой борьбу за абсолютную победу особой ценности или системы ценностей, представляемой особым богом или иерархией богов. Предельность религиозной заботы ведет к универсальности в ценности и смысле; конкретность религиозной заботы ведет к партикуляризации смыслов и ценностей. Напряженность эта неразрешима. Согласованность всех конкретных ценностей упраздняет предельность религиозной заботы. Подчиненность конкретных ценностей какой-либо одной из них порождает антиимпериалистические реакции со стороны других ценностей. Погружение всех конкретных ценностей в бездну смысла и ценности приводит к антимистическим реакциям со стороны конкретного элемента в предельной заботе человека. Конфликт между этими элементами присутствует в каждом акте вероисповедания, в каждом миссионерском деянии, в каждом притязании обладать окончательным откровением. Эти конфликты порождаются самой природой богов, в которой как в зеркале отражена предельная забота человека.

Мы обсуждали смысл “бога” в терминах отношения человеческого к божественному. Это же отношение мы ввели в феноменологическое описание природы богов. Оно же лежит в основании того факта, что в контексте универсума боги объектами не являются. Боги - суть выражения той предельной заботы, которая трансцендирует расхождение между субъектностью и объектностью. Остается подчеркнуть, что предельная забота не “субъектна”. Предельность противостоит всему, что может быть выведено из чистой субъектности, а безусловное не может быть обнаружено в полном перечне тех конечных объектов, которые обуславливают друг друга.

Если слово “экзистенциальный” указывает на то соучастие, которое трансцендирует как субъектность, так и объектность, то отношение человека к богам по праву называют “экзистенциальным”. О богах человек не может говорить отстраненно. Стоит ему только попытаться это сделать, как он сразу же теряет бога и создает еще один объект в мире объектов. О богах человек может говорить только на основе своего отношения к ним. Это отношение колеблется между конкретностью подхода “давать/брать” (при этом божественные сущие с легкостью становятся объектами и средствами осуществления человеческих целей) и, с другой стороны, абсолютностью полного подчинения со стороны человека. Элемент абсолютного в предельной заботе человека требует абсолютной интенсивности, бесконечной страсти (Кьеркегор) в религиозных отношениях. Элемент конкретного приводит людей к созданию неограниченного множества относительных действий и эмоций и в том культе, в котором воплощена и актуализирована предельная забота, и вне его. Католическая система относительностей представляет конкретный элемент более полно, тогда как протестантский радикализм преимущественно делает акцент на элементе абсолютном. А та напряженность в природе богов, которая представляет собой напряженность

в структуре предельной заботы человека (и которая в конечном счете является напряженностью в человеческой ситуации), детерминирует религии человечества во всех их основных аспектах.

б) Бог и идея священного. — Сфера богов — это сфера священного. Сфера сакрального возникает везде, где являет себя божественное. Все, что бы ни привносилось в божественную сферу, освящено. Божественное священно.

Священное — это опытно постигаемый феномен, открытый для феноменологического описания. Следовательно, он является чрезвычайно важной когнитивной “преамбулой” к пониманию природы религии, поскольку является и наиболее адекватной из всех имеющихся у нас основ для понимания божественного. Священное и божественное должны интерпретироваться коррелятивно. То учение о Боге, которое не включает в себя категорию священного, является не только не священным, но еще и неистинным. Такого рода учение превращает богов в те секулярные объекты, существование которых справедливо отрицает натурализм. С другой стороны, то учение о священном, которое не интерпретирует его как сферу божественного, обращает священное в нечто эстетически-эмоциональное (а эта опасность таится в таких, например, теологических доктринах, как у Шлейермахера и Рудольфа Отто). Обеих этих ошибок можно избежать в том учении о Боге, которое анализировало бы смысл предельной заботы и выводило бы из нее как смысл Бога, так и смысл священного.

Священное - это качество того, что заботит человека предельно. Только то, что священно, и может стать для человека его предельной заботой, и только то, что становится для человека предельной заботой, обладает качеством священного.

Феноменологическое описание священного в классической книге Рудольфа Отто “Идея священного” раскрывает взаимозависимость смысла священного и смысла божественного, показывая и их общую зависимость от природы предельной заботы. Когда опыт священного Отто определяет атрибутом “numinous” (“нуменозный”), он интерпретирует священное как присутствие божественного. Когда он указывает на таинственный характер священного, он показывает, что священноэтрансцендирует субъект-объектную структуру реальности. Когда он описывает тайну священного как “ужасное” (tremendum) и “пленительное” (fascinosum), тем самым он выражает опыт “предельного” в двойном смысле того, что является бездной и основанием бытия человека. В сугубо феноменологическом анализе Отто (а анализ этот, кстати, ни в коем случае нельзя назвать “психологическим”) этого напрямую не утверждается. Однако в имплицитном виде это в анализе Отто присутствует и могло бы стать эксплицитным помимо намерения самого автора.

Такая концепция священного открывает для теологического понимания большие разделы истории религии посредством разъяснения амбивалентности понятия священного на каждом религиозном уровне. Священное не может стать актуальным иначе как через священные “объекты”. Однако священные объекты сами в себе и через себя не священы. Священны они лишь посредством самоотрицания при указании

на то божественное, проводниками которого они являются. Если они утверждают себя именно в качестве священных, то тем самым они становятся демоническими. Они все еще “священны“, однако их святость антибожественна. Народ, считающий себя священным, прав лишь постольку, поскольку все может стать средством выражения предельной заботы человека. Однако народ ошибается постольку, поскольку он считает, будто обладает неотъемлемой святостью. Бесконечное множество вещей (а в какой-то степени все вещи) обладает силой стать священными в опосредованном смысле. Они могут указывать на нечто помимо них самих. Однако если их святость начинает считаться неотъемлемой, то они становятся демоническими. И это постоянно происходит в актуальной жизни большинства религий. Священные объекты как представляющие предельную заботу человека имеют тенденцию становиться его предельной заботой и превращаются в идолов. Священное провоцирует идолопоклонство.

Справедливость — вот тот критерий, которым судится идолопоклонническое священное. Пророки подвергали нападкам демонические формы священного во имя справедливости. Греческие философы критиковали демонически искаженный культ во имя справедливости (Dike). Во имя справедливости, которую дает Бог, деятели Реформации разрушали ту систему сакральных вещей и актов, которая притязала на святость для себя самой. Во имя социальной справедливости представители революционных движений современности бросают вызов тем сакральным институтам, которые защищают социальную несправедливость. Во всех этих случаях нападкам подвергается именно демоническое священное, а не священное как таковое.

И тем не менее в отношении каждого из этих случаев следует сказать следующее: чем успешней — в историческом плане — становилась антидемоническая борьба, тем существенней изменялся и смысл священного. Священное становилось праведным, нравственно благим (а это обычно несло в себе и аскетические коннотации). Божественное повеление быть святым “как Бог свят“ толковалось в качестве требования нравственного совершенства. А поскольку нравственное совершенство является идеалом, а не реальностью, то значение актуальной святости исчезало как из религиозной сферы, так и из других сфер. То, что в протестантизме нет “святых“ в классическом смысле этого слова, способствовало распространению этого процесса в современном мире. Одной из характерных черт нашей нынешней ситуации является то, что смысл священного был заново открыт как в литургической практике, так и в теологической теории, хотя в обыденности святость все еще отождествляется с нравственным совершенством.

Понятие священного контрастирует с двумя другими понятиями — понятиями нечистого и секулярного. В классической главе VI Книги Исаяи пророку предстояло очиститься горящим углем прежде, чем он смог вынести явление священного^{13*}. Может показаться, что священное и нечистое друг друга исключают. Однако противостояние это не неамбивалентно. До того как “нечистое“ обрело смысл “аморального“, оно обозначало нечто демоническое — нечто такое, на что налагалось табу и что вызывало нуменозный страх. Божественное и демоническое священное оставались

неразличимыми до тех пор, пока обличения библейских пророков не сделали их контрастными, взаимоисключающими. Но если священное полностью отождествляется с чистым, а демонический элемент полностью отвергается, то в этом случае священное приближается к секулярному. Нравственный закон занимает место *tremendum* и *fascinosum* священного. Священное утрачивает свою глубину, свою таинственность, свой нуменозный характер.

Однако к Лютеру и многим его последователям это не относится. Демонические элементы в Лютеровом учении о Боге, проскальзывающее кое-где отождествление гнева Бога с сатаной и та полубожественная-полудемоническая картина, которую он дает деяниям Бога в природе и в истории, — все это вместе взятое составляет величие и опасность понимания Лютером священного. Нет сомнений, что описываемый им опыт — это опыт нуменозный, ужасный и пленяющий, хотя он и беззащитен перед демоническими искажениями и перед возрождением “нечистого” в священном.

У Кальвина и его последователей преобладает противоположный уклон. Страх перед демоническим пронизывает собой учение Кальвина о божественной святости. Почти невротическая тревога по поводу нечистого получает свое развитие в позднем кальвинизме. Слово “пуританский” очень точно определяет суть этого уклона. Священное — это чистое; чистота становится святостью. И это означает, что нуменозному характеру священного пришел конец. *Tremendum* превращается в страх перед законом и осуждением; *fascinosum* превращается в гордость по поводу самообладания и подавления в себе греховности. Множество теологических проблем и психотерапевтических феноменов берут свое начало в амбивалентности этого контраста между священным и нечистым.

Вторая оппозиция священному — секулярное. Слово “секулярное” менее выразительно, чем слово “профанное”, буквально означающее “перед дверьми” — перед дверьми, в преддверии священного. Однако “профанное” получило коннотации “нечистого”, тогда как термин “секулярное” остался нейтральным. Само по себе “стояние за дверьми” святилища не предполагает состояния нечистоты. Профанное может быть наводнено нечистыми духами, но это необязательно. Немецкое слово *profan* сохранило в себе эту идею нейтральности. Сфера секулярного — это сфера предваряющих забот. Ей недостает предельной заботы, ей не-достает священного. Все конечные отношения сами в себе секулярны. Ни одно из них не священно. Может показаться, будто священное и секулярное друг друга исключают. Но и этот контраст амбивалентен. Священное обнимает собой и себя, и секулярное точно так же, как божественное обнимает собой и себя, и демоническое. Все секулярное имплицитно соотнесено со священным. Оно может стать носителем священного. Божественное может проявить себя в нем. Нет ничего, что было бы сущностно и неизбежно секулярным. Всякая вещь обладает измерением глубины, и священное появляется в тот же миг, когда актуализуется третье измерение. Все секулярное потенциально сакрально, оно открыто для освящения.

Более того, священное и должно, и может быть выражено только через секулярное, поскольку лишь через конечное и может выразить себя

бесконечное. Лишь через священные “объекты” священное может стать актуальным. Священное не может проявить себя иначе, кроме как через то, что в другом отношении секулярно. По своей сущностной природе священное не составляет особой сферы в дополнение к секулярной. Тот факт, что в условиях существования оно утверждает себя в качестве особой сферы, является самым потрясающим выражением экзистенциального раскола. Сама сердцевина того, что классическое христианство именует “грехом”, — это непримиренный дуализм предельной и предваряющей забот; дуализм конечного и того, что трансцендирует конечность; дуализм секулярного и священного. Грех — это такое состояние вещей, в котором священное и секулярное разделены и враждуют друг с другом, пытаясь друг друга завоевать. Это не такое состояние, в котором Бог — это не “все во всем”, но такое состояние, в котором Бог существует “в дополнение” ко всем другим вещам. История религии и культуры является постоянным подтверждением именно такого толкования смысла священного и его отношения к нечистому и секулярному.

2. Типологические соображения

а) Типология и история религии. — Предельное может стать актуальным только через конкретное — через то, что предварительно и преходяще. Именно поэтому идея Бога имеет свою историю; именно поэтому такая история является базовым элементом в истории религии, одновременно и определяя ее, и определяясь ею. Чтобы понять идею Бога, теолог должен взглянуть в ее историю — даже и в том случае, если свое учение о Боге он выводит из того, что он считает окончательным откровением, поскольку окончательное откровение предполагает некое проникновение в смысл “Бога” со стороны тех, кем он воспринят. Теолог должен прояснить и истолковать этот смысл в свете окончательного откровения, хотя в то же время он должен истолковать его и на основе того материала, который представлен как историей религии (включая и христианство в той мере, в какой оно является религией), так и историей человеческой культуры (в той мере, в какой она обладает религиозной субстанцией).

Систематическая теология не может дать очерк истории религии. Не может она и очертить (даже схематически) генеральную линию религиозного прогресса в истории человечества. Такой линии не существует. В истории религии, как и в истории культуры, всякое приобретение в одном аспекте сопровождается утратой в другом. Говоря об окончательном откровении, теолог естественно считает его явление реальным прогрессом по сравнению с откровением предваряющим, однако он не называет (или не должен называть) то воспринимающее откровение, которое дано ему лично, прогрессом по сравнению с откровением окончательным, ибо окончательное откровение — это такое событие, которое подготовлено историей и в истории воспринято, но вот из истории оно выведено быть не может. Оно стоит выше прогресса и регресса и судит оба эти явления с одинаковой строгостью. Следовательно, если теолог и говорит об элементах прогресса в истории религии, то он должен ссылаться на те процессы, в которых фрагментарно преодолено противоречие

между элементом предельного и элементом конкретного в идее Бога. Подобные процессы имеют место всегда и везде, способствуя созданию тех различных типов выражения, в которых смысл Бога усваивается и интерпретируется. Но поскольку эти процессы фрагментарны, то прогрессивное и регрессивное в них амбивалентно смешано, так что из этих процессов не может быть выведена ни одна прогрессивистская интерпретация истории религии.

Возможно дать лишь описание типических процессов и структур. Типы - это те идеальные структуры, которые только приближены к нам посредством конкретных вещей или событий, но недостижимы. Ничто историческое не представляет со всей полнотой частный тип, хотя все историческое или удалено от этого частного типа, или к нему приближено. Всякое особое событие открыто нашему пониманию посредством того типа, к которому оно принадлежит. Историческое понимание колеблется между интуицией особого и анализом типического. Невозможно описать особое, не ссылаясь при этом на типическое. Тип нереален без того особого события, в котором он проявляется. Типология не может заменить собой историографию, а историография не может что-либо описать без типологии.

Смысл понятия “Бог” развивался по двум взаимозависимым причинам. Первая из них — это напряженность в идее Бога, а вторая — те всеобщие факторы, которые детерминируют движение истории (факторы, например, экономические, политические и культурные). Развитие идеи Бога происходит не в результате диалектических умозаключений, выводимых из тех импликаций предельной заботы, которые не зависят от универсальной истории. Но, с другой стороны, ни возникновение, ни развитие идеи Бога не может быть объяснено в терминах социальных и культурных факторов, независимых от той данной структуры “предельной заботы”, которая логически предшествует каждому из ее исторических проявлений и каждому частному понятию о Боге. Исторические силы детерминируют существование идеи Бога, но не ее сущность; они детерминируют ее изменчивые проявления, но не ее неизменную природу. Социальная ситуация конкретного исторического периода идею Бога обуславливает, но не порождает. Например, феодальный общественный строй опыт богопознания, богочитание и учение о Боге обуславливал иерархически. Однако идея Бога присутствует в истории и до, и после периода феодализма. Она присутствует во всех периодах, трансцендируя их в их сущности, но определяемая ими в их существовании. И христианский теолог не является исключением из этого правила. Как бы упорно он ни старался выйти за рамки своего времени, но его представление о Боге все-таки обусловлено временем. Однако тот факт, что он охвачен идеей Бога, временем не обусловлен. Этот факт трансцендирует всякую датировку.

Понятие Бога необходимо для того, чтобы определить границы дискуссии об истории и типологии идеи Бога. Если это понятие слишком узко, то возникает вопрос о том, существуют ли такие религии, в которых нет бога (а имея в виду, например, изначальный буддизм, трудно не ответить на этот вопрос утвердительно). Если понятие Бога слишком широко, то возникает вопрос о том, есть ли такой Бог, который не является средоточием

всякой религии (а имея в виду определенные моральные или логические понятия о Боге, трудно не ответить на этот вопрос утвердительно). Однако в обоих этих случаях предполагаемое понятие Бога неадекватно. Если Бог понимается как то, что заботит человека предельно, то в раннем буддизме понятие Бога существовало с той же очевидностью, что и в индуизме Веданты. И если Бог понимается как то, что заботит человека предельно, то моральное или логическое понятие Бога представляются действительными в той мере, в какой они выражают предельную заботу. В противном случае это были бы лишь философские возможности, но не Бог религии.

Теологические интерпретации истории религии зачастую искажены той уникальной картиной, которую дает всякая религия, хотя картину эту можно без труда раскритиковать в свете окончательного откровения. Однако критиковать становится куда труднее (а сама критика становится куда серьезнее), если типические структуры внутри той или иной уникальной формы нехристианской исторической религии разрабатываются в сравнении с теми типическими структурами, которые появляются в христианстве как в исторической религии. Только такой подход к систематическому изучению истории религии и можно считать единственно честным и методологически адекватным. После того как это уже проделано, можно сделать и последний шаг: как христианство, так и нехристианские религии могут и должны быть подчинены критерию окончательного откровения. Будет достойно сожаления и в то же время неубедительно, если христианская апологетика начнет с критики исторических религий, даже и не предприняв попытки понять типологические аналогии между ними и христианством и не сделав особого акцента на том элементе универсально-подготовительного откровения, который они в себе содержат¹⁰.

Общая схема типологического анализа истории религии является следствием той напряженности, которая существует между элементами в идее Бога. Конкретность предельной заботы человека влечет его к политеистическим структурам; реакция на них абсолютного элемента влечет его к структурам монотеистическим, а потребность уравновесить конкретное и абсолютное влечет его к структурах тринитарным. И все-таки есть еще один фактор, который детерминирует типологические структуры идеи Бога. Это - различие между священным и секулярным. Мы уже видели, что все секулярное может входить в сферу священного, а все священное может быть секуляризовано. С одной стороны, это означает, что секулярные вещи, события и сферы могут стать предметами предельной заботы, стать божественными силами. Но, с другой стороны, это означает, что божественные силы могут быть сведены к секулярным объектам и утратить свой религиозный характер. Обе эти тенденции могут быть обнаружены на протяжении всей истории религии и культуры. А это указывает на то, что между священным и секулярным, несмотря на их экзистенциальное разделение, существует сущностное единство. Это означает, что секулярные предельности (онтологические понятия) и предельности сакральные (понятия о Боге) взаимозависимы. В основе всякого онтологического понятия лежит типическое проявление предельной заботы человека, хотя теперь оно уже преобразовано в определенное понятие. А всякое понятие о Боге

обнаруживает особые онтологические допущения в том категориальном материале, который для этого используется. Следовательно, систематические теологи должны анализировать религиозную субстанцию базовых онтологических понятий и секулярные импликации различных типов идеи Бога. Религиозная типология должна изучаться в ее секулярных трансформациях и импликациях.

б) Типы политеизма. — Политеизм — понятие качественное, а не количественное. Это не вера во множественность богов, но, скорее, недостаток того объединяющего и трансцендирующего предельного, которое детерминирует ее характер. Каждая из политеистических божественных сил претендует на собственную предельность в той конкретной ситуации, в которой она является. При этом игнорируются сходные претензии, предъявляемые иными божественными силами в иных ситуациях. Это приводит к конфликту претензий и грозит разрушением единства “я” и мира. Присущий политеизму демонический элемент коренится в претензии каждой из божественных сил быть предельной, хотя ни одна из них не обладает универсальной основой для того, чтобы подобного рода претензию выдвигать. Абсолютный политеизм невозможен. Принцип предельности всегда является реакцией на принцип конкретности. Политеизм “продлевает жизнь” ограничивающей силы монотеистических элементов.

Это очевидно в каждом из основных типов политеизма - универсалистском, мифологическом и дуалистическом. В универсалистском типе особые божественные сущие (такие, как божества различных мест и сфер, нуминозные силы в вещах и личностях) являются воплощениями той универсальной, всепроникающей сакральной силы (mana), которая и скрывается за всеми вещами, и в то же время обнаруживает себя через них. Субстанциальное единство препятствует развитию полной политеизации. Однако такое единство — не реальное единство. Оно не трансцендирует ту множественность, на которую оно расколото, и не может контролировать все ее бесчисленные кажимости. Оно как бы рассеяно среди этих кажимостей и само себе в них противоречит. Некоторые формы пансакраментализма, романтизма и пантеизма производны от этого универсалистского типа политеизма, который выявляет напряженность между конкретным и предельным, но при этом он не нисходит к полной конкретности, но и не возвышается до полной предельности.

В мифологическом типе политеизма божественная сила сконцентрирована в тех индивидуальных божествах с относительно фиксированными характерами, которые представляют собой обширные сферы бытия и ценности. Мифологические боги самосоотнесены; они трансцендируют ту сферу, которую контролируют, и соотносятся с другими богами того же характера в терминах родства, враждебности, любви и борьбы. Этот тип политеизма характеризуется теми великими мифологиями, адекватные предпосылки для которых создаются лишь этим типом. В универсалистском типе божественные сущие недостаточно фиксированы и индивидуализированы для того, чтобы стать субъектами легенд, тогда как в дуалистическом типе миф преобразуется в драматическую интерпретацию истории. Во всех монотеистических системах миф разрушается радикальным подчеркиванием элемента предельного в идее Бога. Это верно, что

разрушенный миф все еще остается мифом, но верно также и то, что о Боге нельзя говорить иначе, кроме как в мифологических терминах. Однако мифическое в качестве категории религиозной интуиции отлично от неразрушенной мифологии особого типа идеи Бога.

Напряженность в идее Бога находит свое отражение в мифологических “фантазиях” относительно природы богов (особенно это относится к тем из них, которые объемлют собой мифологический тип). Конкретная забота побуждает религиозное воображение персонифицировать божественные силы, поскольку человек радикально озабочен лишь тем, что может встретить его как равного. Следовательно, существующее между Богом и человеком отношение “лицом к лицу” составляет религиозный опыт. Человек не может быть предельно озабочен чем-то таким, что меньше его самого, чем-то безличным. Именно этим объясняется тот факт, что все божественные силы (камни и звезды, растения и животные, духи и ангелы, а также каждый из великих мифологических богов) обладают личностным характером. Этим объясняется и тот факт, что актуально во всех религиях идет борьба за личностного Бога — борьба, которая выдерживает все философские нападки.

Само выражение “личностный Бог” выявляет конкретность предельной заботы человека. Однако его предельная забота не только конкретна, но еще и предельна, что привносит в мифологическую образность еще один элемент. Боги одновременно и нижеличностны, и сверхличностны. Боги-животные — это не обожествленные звери, но выражения предельной заботы человека, символизированной в различных формах животной витальности. Эта животная витальность замещает сверхчеловеческую, божественно-демоническую витальность. Звезды в качестве богов — это не обожествленные астральные тела, но выражения предельной заботы человека, символизированной в упорядоченности звезд и в их созидательной и разрушительной силе. Нижечеловечески-сверхчеловеческий характер мифологических богов является протестом против сведения божественной силы к человеческой мерке. В тот самый миг, когда этот протест утрачивает свою эффективность, боги становятся скорее прославленными людьми, чем собственно богами. Они становятся теми индивидуальными личностями, которые не обладают божественной предельностью. Этот процесс может изучаться как на примере гомеровской религии, так и на примере современного гуманистического теизма. Полностью очеловеченные боги нереальны: они — идеализированные люди. Они не обладают нуменозной силой. Уже не осталось ни пленительного (*fascinosum*), ни ужасного (*tremendum*). А потому религия создает образы таких божественных личностей, качества которых в каждом аспекте и разрушают их личностные формы, и их трансцендируют. Это — нижеличностные или сверхличностные личности; в этих парадоксальных словосочетаниях отражена напряженность между конкретным и предельным в предельной заботе человека и в каждой разновидности идеи Бога.

Пророки и философы подвергали нападкам аморальность многих мифов. Эти нападки оправданы лишь отчасти. Отношения между мифологическими богами трансморальны: они онтологичны и имеют отношение к структурам бытия и к конфликтам ценностей. Конфликты между

богами порождены теми безусловными претензиями, которые выдвигает каждый из богов. Боги демоничны, но не аморальны.

Мифологический тип политеизма не мог бы существовать без монотеистических ограничений. Одно из этих ограничений проявляется в том факте, что бог, к которому обращаются в конкретной ситуации, обретает все характеристики предельности. В самый момент молитвы тот бог, которому молится человек, является предельным, является господом неба и земли. И это верно, несмотря на тот факт, что в следующей молитве та же самая роль отводится уже другому богу. Возможность опытного восприятия такой формы исключительности выражает ощущение тождества божественного вопреки множественности богов и различиям между ними. Другой способ преодоления конфликтов между мифологическими богами осуществляется посредством иерархической организации божественной сферы, зачастую создаваемой священниками в религиозно-политических или национально-политических интересах. Это, конечно, неадекватно, однако таким образом осуществляется подготовка к монархическому типу монотеизма. И, наконец, необходимо отметить тот факт, что в полностью развитом политеизме (таком, например, как древнегреческий) сами боги подчинены высшему принципу — року, который они опосредуют, но против которого они бессильны. Таким образом, произвольность их индивидуальной природы ограничивается, но в то же время и подготавливается путь к абстрактному типу монотеизма.

Третий тип политеизма - политеизм дуалистический, основанный на амбивалентности понятия священного и на конфликте между священным божественным и демоническим. В универсалистском типе политеизма та опасность, которую таит в себе само приближение к священному, обнаруживает осознание элемента разрушительности в природе божественного. Как “ужасное” (*tremendum*), так и “пленительное” (*fascinosum*) могут служить показателями как созидательности, так и разрушительности. Божественный “огонь” и вызывает жизнь, и испепеляет. Когда религиозное сознание разграничивает добрых и злых духов, то тем самым в сферу священного оно вводит тот дуализм, посредством которого оно пытается преодолеть амбивалентность нуминозных сущих. Однако злые духи в качестве носителей божественной силы не беспримесно злы, а добрые духи в качестве индивидов с божественными претензиями не беспримесно добры. Универсалистский тип политеизма осознает ту амбивалентность, которая существует в сфере священного, но ее не преодолевает.

Это справедливо и в отношении мифологического типа. Властвующие боги лишают власти других богов. Демонические силы прошлого повержены. Однако боги-победители сами подвержены угрозе со стороны старых или новых божественных сил. Они не безусловны, и, следовательно отчасти демоничны. Амбивалентность в сфере священного великими мифологиями не преодолевается.

Наиболее радикальная попытка отделить божественное от демонического была предпринята религиозным дуализмом. Хотя его классическим выражением являются зороастризм и манихейство^{14*} в качестве его производной и рационализированной формы, однако дуалистические структуры возникают и во многих других религиях, включая христианство.

Религиозный дуализм концентрирует божественную святость в одной сфере, а демоническое священное — в другой. Оба божества созидательны, и различные сегменты реальности принадлежат или той, или другой сфере. Некоторые вещи злы по их сущностной природе — или потому, что они были сотворены злым богом, или потому, что они зависят от предельного принципа зла. Амбивалентность в сфере священного приняла вид радикального раскола.

Однако этот тип политеизма способен существовать без монотеистических элементов еще в меньшей степени, чем другие. Сам факт того, что один бог зовется “добрым“, наделяет его той божественностью, которая выше божественности злого бога, поскольку бог в качестве выражения предельной заботы человека является верховным не только в силе, но еще и в ценности. Злой бог является богом постольку, поскольку он соответствует лишь одной половине божественной природы, причем даже и эта половина ограничена. Дуализм предвидит окончательную победу божественного священного над священным демоническим. Этим предполагается то, что божественная святость сущностно выше или, как это вытекает из учения позднего парсизма^{15*}, что существует предельное начало превыше противоборствующих сфер — благо, объемлющее как себя, так и свою противоположность. В этой своей форме дуалистический монотеизм стал предвестником Бога истории, Бога исключаящего и тринитарного монотеизма.

в) Типы монотеизма. — Политеизм не мог бы существовать вообще, если бы он не включал в себя элементы монотеизма. Однако во всех типах политеизма элемент конкретности в идее Бога превалирует над элементом предельности. В монотеизме же все наоборот. Божественные силы политеизма подчинены высшей божественной силе. Но поскольку тут не существует абсолютного политеизма, то не существует и абсолютного монотеизма. Элемент конкретности в идее Бога не может быть разрушен.

Монархический монотеизм находится на границе между политеизмом и монотеизмом. Бог-монарх управляет иерархией низших богов и богоподобных сущих. Он представляет собой силу и ценность всей иерархии. Его конец был бы концом и всех тех, кем он правит. Конфликты между богами подавляются его силой; он определяет порядок ценностей. Следовательно, он без труда может быть отождествлен с предельным в бытии и ценности (а именно это и сделали, например, стоики, отождествив Зевса с онтологически предельным). С другой стороны, верховный бог не может считать себя в безопасности от нападков других божественных сил. Как и всякому монарху, ему грозит революция или вторжение извне. Монархический монотеизм слишком тесно связан с политеизмом для того, чтобы от него освободиться. И тем не менее элементы монархического монотеизма имеются не только во многих нехристианских религиях, но даже и в самом христианстве. “Господь сил“, о котором так часто говорится в Ветхом Завете и в христианской литургии, — это монарх, который правит небесными сущими, ангелами и духами. Несколько раз на протяжении христианской истории некоторые члены этих воинств становились опасными для самовластия всевышнего Бога^{11,16*}.

Второй тип монотеизма — монотеизм мистический. Мистический монотеизм трансцендирует как все сферы бытия и ценности, так и их

божественных представителей — трансцендирует в пользу божественного основания и той бездны, из которой они возникают и в которой они исчезают. Все конфликты между богами, между божественным и демоническим, между богами и вещами преодолеваются в том предельном, которое трансцендирует все это. Элемент предельности поглощает элемент конкретности. Онтологическая структура с теми ее полярностями, которые приложимы к богам во всех формах политеизма, недействительна в отношении трансцендентного Единого — начала мистического монотеизма. Империализм мифологических богов рушится, и ничто конечное уже не может предъявлять демонических претензий. Сила бытия в его полноте и вся сумма смыслов и ценностей видится без всяких различий и конфликтов в основании бытия и смысла, в источнике всех ценностей.

Но даже и самое радикальное отрицание элемента конкретности в идее Бога не способно воспрепятствовать поиску конкретности. Мистический монотеизм не исключает тех божественных сил, в которых временно воплощается предельное. А боги, стоит их только принять, могут и вернуть себе утраченную значимость, а особенно для тех людей, которые не способны овладевать предельным в его чистоте и абстрагированности от всего конкретного. История мистического монотеизма в Индии и в Европе показала, что он “широко открыт” для политеизма и что он без труда подавляется тем политеизмом, который распространен в массах.

Монотеизм способен радикально сопротивляться политеизму только в той форме исключаящего монотеизма, которая создана благодаря возведению конкретного бога в ранг предельного и универсального, что не сопровождается ни утратой его конкретности, ни утверждением демонического притязания. Такая возможность противоречит любому упованию, которое может быть выведено из истории религии. Она является результатом поразительной констелляции объективных и субъективных факторов в истории Израиля (а в пророческом ответвлении его религии — особенно). Выражаясь теологически, исключаящий монотеизм принадлежит к окончательному откровению, поскольку он является прямой подготовкой к последнему.

Бог Израиля — это тот конкретный Бог, который вывел свой народ из Египта; это “Бог Авраама, Исаака и Иакова”. Но в то же время он претендует и на то, чтобы быть тем Богом, который судит богов народов — тем Богом, перед которым народы мира “как капля в ковше”. Этот Бог, который одновременно и конкретен, и абсолютен, — это “Бог-ревнитель”; он не может терпеть ничего божественного притязания, кроме собственного. Разумеется, подобное притязание могло бы быть тем, которое мы назвали “демоническим”, то есть притязанием чего-либо обусловленного на безусловность. Но Бог Израиля не таков. Яхве не претендует на универсальность во имя частного качества или во имя своего народа и его частных качеств. Его претензия не империалистична, поскольку провозглашается она во имя того принципа, который подразумевает предельность и универсальность, — во имя принципа справедливости. Отношение Бога Израиля к его народу основано на соглашении. Соглашение требует справедливости, то есть исполнения Заповедей, а нарушение справедливости угрожает отторжением и разрушением. Это означает, что

Бог независим и от своего народа, и от собственной индивидуальной природы. Если его народ нарушает соглашение, оно все равно остается в силе. Бог доказывает свою универсальность тем, что губит свой народ во имя тех принципов, которые действительны для всех народов — во имя принципов справедливости. Это подрывает основу политеизма. Это разрушает демонические импликации идеи Бога и остается тем критическим стражем, который защищает священное от искушений носителей священного притязать на собственную абсолютность. Протестантский принцип является восстановленным профетическим принципом, который существует как заслон против самоабсолютизирующей и, следовательно, демонически искаженной церкви. Как пророки, так и реформаторы провозглашали радикальные импликации исключаящего монотеизма.

Подобно Богу мистического монотеизма, Бог исключаящего монотеизма подвергается опасности утратить элемент конкретности в идее Бога. Его предельность и универсальность нацелены на то, чтобы поглотить его характер как “живого Бога”. Личностные черты в его образе устраняются как проявления того антропоморфизма, который противоречит его предельности, а исторические черты его характера предаются забвению как те акцидентальные факторы, которые противоречат его универсальности. Он может быть слит с Богом мистического монотеизма или с преобразованием этого Бога в философский абсолют. Но одного произойти никак не может: не может быть возврата к политеизму. Если мистический монотеизм и его философские трансформации включают в себя все конечное, поскольку они были созданы путем возвышения надо всем конечным, то исключаящий монотеизм исключает все то конечное, против демонических притязаний которого он восставал. И все-таки исключаящий монотеизм нуждается в том, чтобы элемент конкретности в предельной заботе человека был выражен. Это и ставит тринитарную проблему.

Тринитарный монотеизм — это не вопрос о числе “три”. За ним стоит стремление охарактеризовать Бога качественно, а не количественно. Это — попытка говорить о Боге живом, о том Боге, в котором соединены предельное и конкретное. Само по себе число “три” специфического значения не имеет, хотя оно и стоит ближе к адекватному описанию жизненных процессов. Даже и в истории христианского учения о Троице отмечались колебания как между тринитарным и бинитарным акцентами (спор о статусе Святого Духа), так и между троичностью и четверичностью (вопрос об отношении Бога Отца к общей божественной субстанции трех лиц). Тринитарная проблема не имеет ничего общего с трюкаческим вопросом о том, каким образом один может быть тремя, а три — одним. Ответом на этот вопрос служит каждый жизненный процесс. Тринитарная проблема — это проблема единства предельности и конкретности в Боге живом. Тринитарный монотеизм — это конкретный монотеизм, утверждение Бога живого.

Тринитарная проблема неизменно сопутствует истории религии. Она осознается всяким типом монотеизма, дающего имплицитные или эксплицитные ответы. В монархическом монотеизме верховный бог проявляет свою конкретность через множество воплощений, через ниспослание низших божеств и через рождение полубогов. Все это не парадоксально, поскольку верховные боги монархического монотеизма

не предельны. В некоторых случаях монархический монотеизм даже достигает псевдотринитарных формул: отец-божество, мать-божество и дитя-божество объединяются в одном мифе и одном культе. Более глубокой подготовкой к подлинному тринитарному мышлению является соучастие бога в человеческой судьбе, в страданиях и смерти вопреки предельности той силы, которой он обладает и которой он побеждает вину и смерть. Это открывает путь возникновению богов позднеантичных мистериальных культов, в которых бог, чья предельность признана, становится для посвященных радикально конкретным. Эти культы оказали влияние на раннехристианскую церковь не только посредством их обрядовых форм, но еще и посредством предвосхищения той тринитарной проблемы, которая пришла в церковь через исключаящий монотеизм.

Мистический монотеизм, проводя разграничение между богом Брахмой и началом Брахмана, явился классическим выражением движения в сторону тринитарного монотеизма. Начало Брахмана представляет элемент предельного в наиболее радикальной форме, тогда как Брахма — это конкретный бог, объединенный с Шивой и Вишну в божественную триаду. Но и здесь число “три” не имеет значения. Центральным тут является отношение Брахмана-Атмана, абсолюта, к конкретным богам индуистской религии. Вопрос об онтологическом статусе Брахмы и других по отношению к Брахману, принципу само-бытия — это подлинно тринитарный вопрос, аналогичный вопросу Оригена об онтологическом статусе Логоса и Духа по отношению к бездне божественной природы. Однако между ними существует и решающее различие: присутствие в христианстве исключаящего монотеизма.

В исключаящем монотеизме абстрактная трансцендентность божественного получает дальнейшее развитие. Это не трансцендентность той бесконечной бездны, в которой исчезает все конкретное (как в мистическом монотеизме); скорее это трансцендентность того абсолютного повеления, которое лишает содержания все конкретные проявления божественного. Но поскольку заявляет свои права элемент конкретности, то возникают трисоставные по своему характеру опосредующие силы, которые и ставят тринитарную проблему. Первая группа этих посредников составлена из ипостазированных божественных качеств (таких, как Мудрость, Слово, Слава). Вторая группа составляется из ангелов — тех божественных посланцев, которые представляют особые божественные функции. И третье — это тот богочеловек, посредством которого Бог осуществляет историю, — Мессия. Во всех этих случаях тот Бог, который стал абсолютно трансцендентным и неприступным, становится теперь конкретным и присутствующим во времени и в пространстве. Важность этих “посредников” возрастает по мере того, как увеличивается расстояние между Богом и человеком. Чем большее значение они обретают, тем более острой и настоящей становится тринитарная проблема. Когда первоначальные христиане называли Иисуса из Назарета Мессией и отождествили его с божественным Логосом, тринитарная проблема стала центральной проблемой религиозного существования. Основной мотив и различные формы тринитарного монотеизма выявляют свою действенность в тринитарном догмате христианской церкви. Однако христианское решение

основано на парадоксе о том, что Мессия, посредник между Богом и человеком, отождествлен с той индивидуальной человеческой жизнью, имя которой — Иисус из Назарета. С этим утверждением тринитарная проблема становится частью проблемы христологической.

г) Философские трансформации. — В нашем базовом постулате касательно отношения теологии и философии¹² мы установили следующее различие между религиозным и философским подходами: религия экзистенциально имеет дело со смыслом бытия; философия теоретически имеет дело со структурой бытия. Однако религия может выражать себя только через те онтологические элементы и категории, с которыми имеет дело философия, тогда как философия может обнаруживать структуру бытия только до той степени, до которой само-бытие выявляет себя в опыте существования. В основе своей это соотносится с идеей Бога, а некоторые фундаментальные утверждения касательно природы бытия имплицитно содержатся в различных видах символизации человеком предельной заботы, причем посредством философского анализа утверждения эти могут стать, а могут и не стать эксплицитными. Если философия делает их эксплицитными, то они отмечены определенной аналогией с теми специальными типами идеи Бога, в которых они содержались. А если так, то их можно считать теоретическими трансформациями экзистенциальных воззрений на то, что заботит человека предельно. Если это верно, то теология может обходиться с этими утверждениями двояко. Она может обсуждать их философскую истинность на чисто философских основаниях, а может и бороться с ними как с выражениями предельной заботы на основаниях религиозных. В первом случае одни лишь философские аргументы действительны, а во втором случае одно лишь экзистенциальное свидетельство адекватно. Это имеющее фундаментальную апологетическую важность разграничение будет более подробно изучено нами впоследствии.

Как было показано в разделе о формальных критериях теологии¹³, опыт предельного подразумевает предельность бытия и смысла, заботящих человека безусловно, поскольку это детерминирует само бытие и смысл. Для философского подхода это предельное является само-бытием, *esse ipsum* — тем, за пределы чего мысль выйти не может, той силой бытия, в которой все соучаствует. Само-бытие — это необходимое понятие всякой философии — даже и для тех, кто его отвергает, ибо отвергают они его с помощью тех аргументов, которые позаимствованы из четкого понимания того, что это значит — обладать бытием. На основе этой диссоциации универсалий номинализм отвергает понятие универсальной силы бытия или понятие само-бытия. Однако номинализм не может избежать имплицитного утверждения о том, что природа бытия и познания признаются номиналистской эпистемологией. Если бытие радикально индивидуализировано, если ему не хватает всеобъемлющих структур и сущностей, то таков характер бытия, действительный для всего, что есть. Вопрос, следовательно, состоит не в том, можно ли говорить о само-бытии, но в том, какова его природа и как к нему можно когнитивно приблизиться.

Тот же аргумент действителен и тогда, когда опровергаются попытки некоторых представителей логического позитивизма изъять вопрос о бытии из философии и отдать его на откуп эмоции и поэтической

выразительности. Логический позитивизм исходит из того, что, налагая запрет на философию и отрицая всех, за исключением некоторых, философов-предшественников, он основывается не на произвольных предпочтениях, но имеет *fundamentum in re*. Здесь присутствует скрытое допущение того, что само-бытие недоступно познанию за исключением тех его проявлений, которые открыты для научного анализа и верификации. Все прочее может быть открыто для некогнитивных функций сознания. Однако функции эти не могут обеспечивать знанием. Следовательно, бытию присущ такой характер, который делает логический позитивизм лучшим (или единственным) методом когнитивного подхода. Если бы логические позитивисты потрудились взглянуть на скрыто присущие им онтологические допущения с той же пристальностью, с какой они смотрят на “публичные” онтологии классических философов, то они бы уже не смогли отвергать вопрос о само-бытии.

Напряженность в идее Бога преобразована в фундаментальной философский вопрос о том, каким образом само-бытие, взятое в его абсолютном смысле, может объяснять относительности реальности. Сила бытия должна трансцендировать всякое соучаствующее в нем сущее. Именно этот мотив движет философскую мысль к абсолюту, к отрицанию всякого содержания, к сверхчисленному Единому, к чистому тождеству. С другой стороны, сила бытия - это сила всего, что есть в той мере, в какой оно есть. А этот мотив движет философскую мысль к плюралистическим принципам, к относительным или процессуальным описаниям бытия, к идее различия. Двояконаправленное движение философской мысли от относительного к абстрактному и от абсолютного к относительному, а также многочисленные попытки найти равновесие между этими двумя движениями детерминируют многие философские исследования на протяжении всей истории философии. Они представляют теоретическую трансформацию напряженности в идее Бога и в предельной заботе человека. В конечном счете именно эта напряженность является выражением базовой ситуации человека: человек конечен, хотя одновременно он и трансцендирует свою конечность.

В своей философской трансформации универалистский тип политеизма предстает в виде монистического натурализма. “Бог или природа” (*Deus sive natura*)^{17*} — таково выражение универалистского ощущения всепроникающего присутствия божественного. Однако это такое выражение, в котором нуменозный характер универалистской идеи Бога был заменен секулярным характером монистической идеи природы. И тем не менее сам факт того, что слова “Бог” и “природа” могут быть взаимозаменяемыми, обнаруживает религиозное основание монистического натурализма.

В своей философской трансформации мифологический тип политеизма предстает в виде плюралистического натурализма. Тот плюрализм предельных принципов, за который борется эта философия (существует ли он в форме философии жизни, в виде прагматизма или философии процесса), отвергает монистическую тенденцию как универалистского политеизма, так и монистического натурализма. Это — натурализм, существующий параллельно тому факту, что боги мифологического типа трансцендируют природу не радикально.

Но это еще и тот натурализм, который открыт для случайного и для нового точно так же, как боги соответствующего типа действуют иррационально и создают новых божественных персонажей в бесконечной последовательности. Но раз мы уже убедились, что никакой абсолютный политеизм невозможен, то в равной мере невозможен и абсолютный плюрализм. Единство само-бытия и единство божественного тяготеют над философским сознанием столь же мощно, как тяготеют они над сознанием религиозным, подталкивая его к монистически и монотеистически предельному. Мир, который, как предполагалось, плюралистичен, един по крайней мере хотя бы в этом отношении - в том, что, несмотря на его плюралистические характеристики, он может быть воспринят в качестве мира, в качестве упорядоченного единства.

В своей философской трансформации дуалистический тип политеизма предстает в виде метафизического дуализма. Древнегреческое учение о материи (те он, или небытие), сопротивляющейся форме, устанавливает две онтологические предельности^{18*}, хотя вторая из них описывается как то, что лишено предельного онтологического статуса. То, что сопротивляется структуре бытия, не может быть лишено онтологической силы. Эта трансформация религиозного дуализма в древнегреческой философии соответствует трагической интерпретации существования в древнегреческом искусстве и поэзии. Современная философия осознанно или неосознанно зависит от того христианского учения о творении, в котором радикально отвергается религиозный дуализм. Однако дуалистический тип политеизма был преобразован в философию даже и в христианский период. Дуализм существует не между формой и материей, а между природой и свободой (кантианство), между иррациональной волей и рациональной идеей (Бёме, Шеллинг, Шопенгауэр), между “данным” и личностным (философский теизм) или между механистическим и творческим (Ницше, Бергсон, Бердяев). Мотивом, который стоит за каждым из этих дуализмов, является проблема зла. А это очевидный показатель того, что за этими метафизическими формами дуализма скрывается раскол в священном и в религиозном дуализме.

В своей философской трансформации монархический монотеизм предстает в виде градуалистической метафизики. Религиозная иерархия преобразована в иерархию сил бытия (“Великая Цепь Бытия”). После того, как Платон написал свой “Пир”, а Аристотель — свою “Метафизику”, этот тип мышления оказал на западный мир многообразное влияние. Абсолют — это высшее в иерархии относительных степеней бытия (Плотин, Дионисий¹⁹, схоласты). Чем ближе к абсолюту вещь или сфера реальности, тем больше бытия в ней воплощено. Бог — это высшее бытие. Термины “степени бытия”, “больше бытия”, “меньше бытия” обретают смысл только в том случае, если бытие — это не предикат экзистенциального суждения^{20*}, но скорее имеет значение “силы бытия”. Монадология Лейбница — это выдающийся пример иерархического мышления в философии Нового времени. Степень сознательной перцепции детерминирует онтологический статус монады — начиная от низшей формы бытия вплоть до Бога как центральной монады. Романтическая натурфилософия применяет иерархический принцип к различным уровням природного и духовного миров. Триумфом

иерархического мышления было то, что со времен Гегеля философы-эволюционисты в своих схемах динамического развития стали использовать первоначально статичные степени бытия в качестве стандартов прогресса.

В своей философской трансформации мистический монотеизм предстает в виде идеалистического монизма. Соотнесенность универсалистического политеизма и мистического монотеизма повторена в соотнесенности натуралистического монизма и идеалистического монизма. Различие состоит в том, что в идеалистическом монизме единство бытия видится в его основании, в том базовом тождестве, в котором исчезает всякая множественность, тогда как в натуралистическом монизме предельным единством считается сам по себе процесс, включая все его многообразные формы. Можно было бы сказать, что натуралистический монизм никогда реально не достигает абсолюта, поскольку абсолют не может быть обнаружен в природе, тогда как идеалистический монизм никогда реально не достигает множественности, поскольку множественность не может быть выведена из чего-либо вне природы. В терминах философии религии обе формы монизма называются “пантеистическими”. Слово “пантеист” стало “ярлыком” еретика наихудшего сорта. Ему стоило бы дать определение прежде, чем применять его агрессивно. Пантеизм не означает, никогда не означал и никогда не будет означать того, что все существующее — это Бог. Если Бог отождествляется с природой (*deus sive natura*), то здесь именуется Богом вовсе не совокупность природных объектов, но скорее созидательная сила и единство природы — та абсолютная субстанция, которая присутствует во всем. А если Бог отождествляется с абсолютом идеалистического монизма, то Богом именуется сущностная структура бытия, сущность всех сущностей. Пантеизм — это учение о том, что Бог является субстанцией или сущностью всех вещей, а вовсе не бессмысленное утверждение того, что Бог — это совокупность всех вещей. Пантеистический элемент в классическом учении о том, что Бог есть *ipsum esse*, само-бытие, также необходим для христианского учения о Боге, как и мистический элемент божественного присутствия. Опасность, связанная с этими элементами мистицизма и пантеизма, преодолевается исключаящим монотеизмом и его философскими аналогами.

В своей философской трансформации исключаящий монотеизм предстает в виде метафизического реализма. Реализм стал символом чести в философии и теологии в той же мере, в какой идеализм стал символом бесчестия. Однако лишь немногие реалисты осознают тот факт, что пафос реализма предельно укоренен в том профетическом пафосе, который вырвал божественное из его “смешения” с реальным, тем самым высвободив реальное для того, чтобы оно было осмыслено само по себе. Причина, по которой реалистическая философия не осознает своего религиозного основания, заключается в том, что, преобразовавшись в философию, исключаящий монотеизм перестал быть теизмом как раз потому, что его Бог отделен от той реальности, с которой имеет дело философский реализм. Это не означает того, что Бог отрицается; просто он смещен на периферию реальности как некое пограничное понятие, как в деизме. Он исторгается из того реального, с которым должен иметь дело человек, что и является

самой эффективной формой актуального опровержения. Реализм не отрицает сферы тех сущностей, от которой отталкивается идеализм, но считает их всего лишь средствами для реалистического обращения с реальностью посредством мышления и действия. Реализм не приписывает им какой-либо силы бытия и, следовательно, лишает их силы судить реальное. Реализм неизбежно становится позитивизмом и прагматизмом в том случае, если он не переходит к диалектическому реализму — философскому аналогу тринитарного монотеизма.

В своей философской трансформации тринитарный монотеизм предстает в виде (как мы уже говорили) диалектического реализма. В некоторых аспектах всякое мышление диалектично. Оно движется через “да” и “нет” и снова “да”. Мышление — это всегда диалог, происходит ли он между различными субъектами или же ведется в одном субъекте. Однако диалектический метод идет дальше. Он предполагает, что сама по себе реальность движется через “да” и “нет”, через позитивное, негативное и опять позитивное. Диалектический метод пытается отразить движение реальности. Он является логическим выражением философии жизни, поскольку жизнь движется через самоутверждение, выходя из себя и к себе возвращаясь. Невозможно понять диалектический метод Гегеля, если не увидеть его корни в том исследовании “жизни”, которое содержалось в его ранних произведениях — начиная от “Ранних теологических сочинений” и вплоть до “Феноменологии Духа”. Диалектический реализм пытается объединить структурную единичность всего, что есть в абсолюте, с нерешенной и незавершенной множественностью реального. Он пытается показать, что конкретное присутствует в глубине предельного.

Эти краткие замечания предназначены для того, чтобы продемонстрировать тот факт, что и напряженность в предельной заботе человека, и те различные типы идеи Бога, в которых она выражена, являются неизменным основанием (видимым или скрытым) того способа, каким постигаются философские абсолюты. “Трансформация” не означает тех осознанных актов, посредством которых религиозные символы превращаются в философские понятия. Она означает то, что та открытость самобытия, которая дана в базовом религиозном опыте, является основанием для философского овладения структурой бытия. Поскольку именно таков источник предельных философских понятий, то и объяснимо, почему они оказывали и все еще продолжают оказывать огромное влияние на развитие религиозных представлений о Боге (как подкрепляя их, так и опровергая), сказываясь как на религиозном опыте, так и на теологической концептуализации. Они образуют элемент истории религии потому, что их собственное основание — религиозное. К философским абсолютам теология должна относиться двояко: она должна и утверждать их теологическую действительность, что является философским вопросом, и искать их экзистенциальное значение, что является вопросом религиозным.

Б. Актуальность Бога

3. Бог как бытие

а) Бог как бытие и конечное бытие — Бытие Бога — это само-бытие. Бытие Бога нельзя понимать в качестве существования какого-то сущего наряду с другими или над другими. Если Бог — сущее, то он подчинен категориям конечности, а особенно — времени и субстанции. Даже если его называют “высшим сущим” (в смысле “самым совершенным” и “самым могущественным”), то ситуация не меняется. Превосходная степень в применении к Богу становится степенью уменьшительной. Возвышая его над всеми прочими сущими, превосходная степень помещает его на один уровень с прочими. Многие теологи, применявшие термин “высшее сущее”, имели в виду “лучшее”. Актуально они описывали “высшее” как “абсолютное” — как-то, что находится на качественно ином, в отличие от уровня любых сущих, уровне (даже и уровня высшего сущего). Когда высшему сущему приписываются неограниченная или безусловная сила и смысл, то оно перестает быть бытием и становится само-бытием. Многих ошибок в учениях о Боге, путаницы и апологетических слабостей можно было бы избежать, если бы Бог прежде всего понимался как самобытие или как основание бытия. “Сила бытия” — это еще один способ выражения того же самого с помощью метафоры. Еще со времен Платона было известно (хотя это зачастую и игнорировалось — особенно номиналистами и их современными последователями), что понятие бытия как бытия или само-бытия указывает на ту силу, которая внутренне присуща всему, на силу сопротивления небытию. Следовательно, вместо того чтобы говорить, что Бог — это прежде всего само-бытие, можно говорить о том, что Бог — это сила бытия во всем и над всем, бесконечная сила бытия. Та теология, которая не осмеливается отождествить Бога с силой бытия (что было бы первым шагом к учению о Боге), скатывается к монархическому монотеизму, ибо если Бог — это не само-бытие, то, значит, он подчинен ему точно так же, как Зевс подчинен року древнегреческой религии. Структура само-бытия — это и есть его рок в той же мере, в какой она является роком и всех остальных сущих. Но Бог — это его собственный рок; он “сам по себе”; он обладает “из-себя-бытием”. И это может быть сказано о нем лишь в том случае, если он является силой бытия, если он является само-бытием.

Бог как само-бытие находится вне противоположности эссенциального и экзистенциального бытия. Мы уже говорили о переходе бытия в существование, что включает возможность того, что бытие может вступить с собой в противоречие и себя утратить. Этот переход для само-бытия исключен (он может существовать разве что в терминах хронологического парадокса), поскольку само-бытие не соучаствует в небытии. И в этом оно противоположно всякому бытию. Как это подчеркивалось в классической теологии, Бог находится вне сущности и существования. Логически говоря, само-бытие “предшествует” тому расколу, который характеризует конечное бытие; оно этому расколу “априорно”.

Именно поэтому говорить о Боге как об универсальной сущности так же ошибочно, как и говорить о нем как о существующем. Если Бога понимать как универсальную сущность, как форму всех форм, то тогда он отождествляется с единством и совокупностью конечных потенциальностей, однако тогда он перестанет быть силой основания во всех них и, следовательно, перестанет трансцендировать их. Он излил всю свою созидательную силу в систему форм и он привязан к этим формам. Именно таков смысл пантеизма.

С другой стороны, огромные трудности сопряжены с попыткой говорить о Боге как о существующем. Чтобы сохранить ту истину, что Бог находится вне сущности и существования, но в то же время приводить доказательства существования Бога, Фома Аквинский вынужден был разграничить два вида божественного существования, отделив то существование, которое тождественно сущности, от того существования, которое сущности не тождественно. Но ведь такое существование Бога, которое не составляет единства с его сущностью, является противоречием в терминах. Оно делает Бога таким сущим, существование которого не осуществляет его сущностных потенциальностей; бытие и еще-не-бытие так же “перемешаны” в нем, как перемешаны они во всем конечном. Бог перестает быть Богом, основанием бытия и смысла. Однако реально произошло то, что Фома Аквинский объединил тут две различные традиции — с одной стороны, традицию Августина, согласно которой божественное существование включено в божественную сущность, и, с другой стороны, традицию Аристотеля, согласно которой существование Бога выводится из существования мира, что затем приводит к утверждению (это уже второй шаг), будто его существование тождественно его сущности. А если так, то вопрос о существовании Бога невозможно задать. Но на него же невозможно и ответить. Если его задавать, то это будет вопрос о том, что по самой своей природе выше существования, а следовательно, ответ (будь он положительным или отрицательным) будет содержать имплицитное отрицание природы Бога. Столь же атеистично утверждать существование Бога, как отрицать его. Бог — это само-бытие, а не бытие. Встав на эту точку зрения, можно будет сделать первый шаг в направлении решения той проблемы, которая обычно обсуждалась в виде вопроса об имманентности и трансцендентности Бога. В качестве силы бытия Бог трансцендирует всякое сущее и даже совокупность сущих, то есть мир. Само-бытие находится вне конечности и бесконечности; в противном случае оно было бы обусловлено чем-то иным, нежели оно само, а реальная сила бытия находилась бы как вне и его самого, так и того, что его обусловило. Само-бытие бесконечно трансцендирует всякое конечное сущее. И здесь нет пропорции или градации между конечным и бесконечным. Здесь есть абсолютный разрыв, бесконечный “прыжок”. Но, с другой стороны, все конечное соучаствует в само-бытии и в его бесконечности. В противном случае оно не обладало бы силой бытия. Оно было бы или поглощено небытием, или никогда не “выплыло” бы из небытия. Это двойственное отношение всех сущих к само-бытию придает само-бытию двойственный характер. Называя его созидательным, мы указываем на тот факт, что все соучаствует в бесконечной силе бытия. Называя его таким бытием,

которому присущ характер “бездны“, мы указываем на тот факт, что все соучаствует в силе бытия конечным образом, что все сущие бесконечно трансцендированы их созидательным основанием.

Человек привязан к категориям конечности. Он использует две категории отношения — причинность и субстанцию — для того, чтобы выразить отношение само-бытия к конечным сущим. Понятие “основание“ можно истолковать двояко — и как причину конечных сущих, и как их субстанцию. Первое толкование было разработано Лейбницем в русле томистской традиции, а второе — Спинозой в русле традиции мистической. Однако оба варианта оказываются невозможными. Спиноза утверждает натуралистический пантеизм в противоположность тому идеалистическому типу пантеизма, который отождествляет Бога с универсальной сущностью бытия, отрицает конечную свободу и тем самым отрицает свободу Бога. По необходимости Бог погружается в конечные сущие, а их бытие становится его бытием. Здесь еще раз следует подчеркнуть, что пантеизм не утверждает, будто Бог — это все. Он утверждает то, что Бог является субстанцией всего и что ни в чем конечном не существует субстанциальной независимости и свободы.

Именно поэтому христианство, утверждающее конечную свободу в человеке и спонтанность во внечеловеческой сфере, отвергло категорию субстанции в пользу категории причинности, стремясь выразить отношение силы бытия к тем сущим, которые в нем соучаствуют. Может показаться, что причинность и делает мир зависимым от Бога, и в то же время отделяет Бога от мира таким образом, каким причина оказывается отделенной от следствия. Однако категория причинности не может всего восполнить, поскольку причина и действие не разделены, но заключены друг в друге и образуют такие ряды, которые бесконечны в обоих направлениях. То, что в одной точке этого ряда является причиной, в другой его точке является следствием, и наоборот. Бог в качестве причины вовлекается в эти ряды, что выводит за собственные пределы даже и его. Чтобы “отцепить“ божественную причину от череды причин и следствий, ее называли первопричиной, абсолютным началом. А это значит, что категория причинности отвергается как раз тогда, когда она используется. Иначе говоря, причинность использовалась не как категория, а как символ. Если именно так поступать и именно так это понимать, то это различие между субстанцией и причинностью исчезает, поскольку если Бог является причиной всей череды причин и следствий, то он является и той субстанцией, которая лежит в основе всего процесса становления. Но эта “основа“ не имеет характера той субстанции, которая является основой ее акциденций и полностью ими выражается. Именно в этом субстанция и акциденция и сохраняют свою свободу. Другими словами, субстанция — это не категория, а символ. А если воспринимать ее символически, то различия между “первопричиной“ (*primacausa*) и последней субстанцией (*ultima substantia*) нет. Оба термина означают то, что с помощью менее опосредованного символического термина может быть названо “созидательным и обладающим характером “бездны“ основанием бытия“. В этом термине преодолены как натуралистический пантеизм, основанный на категории субстанции, так и рационалистический теизм, основанный на категории причинности.

Поскольку Бог является основанием бытия, является он и основанием структуры бытия. Он этой структуре не подчинен, но структура имеет в нем основание. Он *есть* эта структура, и невозможно говорить о нем иначе, как в терминах этой структуры. Когнитивное приближение к Богу должно осуществляться через структурные элементы само-бытия. Эти элементы делают его Богом живым — тем Богом, который может быть конкретной заботой человека. Они дают нам возможность использовать те символы, которые (и мы в этом уверены) указывают на основание реальности.

б) *Бог как бытие и богопознание.* — Положение о том, что Бог есть само-бытие, — это положение несимволическое. Оно не указывает за собственные пределы. Оно означает только то, о чем говорит прямо и в собственном смысле; если мы говорим об актуальности Бога, то прежде всего мы утверждаем, что он не является Богом в том случае, если он не является само-бытием. Другие утверждения о Боге могут быть сделаны теологически только на этой основе. Конечно, религиозные утверждения не требуют такого рода основы по отношению к тому, что в них говорится о Боге; основа имплицитно присутствует в каждой религиозной мысли о Боге. А теологи должны сделать эксплицитным то, что в религиозном мышлении и выражении содержится имплицитно. А для того чтобы это сделать, они должны начинать с того наиболее абстрактного и совершенно несимволического положения, которое только возможно, то есть с положения о том, что Бог есть само-бытие или абсолют.

Однако после того, как мы это скажем, уже невозможно сказать о Боге как о Боге ничего такого, что не было бы символическим. Как мы уже видели, Бог как само-бытие является основанием онтологической структуры бытия, не будучи подчинен этой структуре сам. Он *есть* структура, то есть он обладает силой детерминировать структуру всего того, что обладает бытием. Следовательно, если о Боге будет сказано что-либо помимо этого простого утверждения, то это уже не будет прямым и собственным положением, уже не будем понятием. Оно будет косвенным, указывая на нечто помимо себя самого. Одним словом, оно будет символическим.

Общий характер символа уже был описан. Особое внимание следует обратить на то, что символ и знак различны; если знак необязательно соотносится с тем, на что он указывает, то символ соучаствует в той реальности, которую он собой заменяет. Знак может быть произвольно заменен в соответствии с требованиями целесообразности, тогда как символ вырастает и умирает в корреляции и с тем, что он символизирует, и с теми личностями, которые воспринимают его как символ. А если так, то религиозный символ (символ, указывающий на божественное) может быть истинным символом только в том случае, если он соучаствует в той силе божественного, на которую он указывает.

Не может быть сомнения в том, что любое конкретное утверждение о Боге должно быть символическим, поскольку конкретным утверждением является такое, которое использует сегмент конечного опыта для того, чтобы что-то сказать о нем. Оно трансцендирует содержание этого сегмента, хотя оно его в себя еще и включает. Тот сегмент конечной реальности, который становится средством конкретного утверждения о

Боге, одновременно как утверждается, так и отрицается. Он становится символом, поскольку символическим является такое выражение, собственный смысл которого отрицается тем, на что оно указывает. Но он этим также и утверждается, и это утверждение дает символическому выражению адекватное основание для того, чтобы указывать на что-то вне себя.

Теперь мы должны рассмотреть ключевой вопрос: «Может ли сегмент конечной реальности стать основанием для утверждения о том, что бесконечно?» Ответ на этот вопрос будет положительным и потому, что бесконечное является само-бытием, и потому, что все сущее соучаствует в само-бытии. *Analogia entis* не является собственностью той сомнительной естественной теологии, которая пытается обрести знание о Боге посредством тех умозаключений о бесконечном, которые выводятся из конечного. *Analogia entis* дает нам лишь оправдание для того, чтобы вообще говорить о Боге. Она основана на том факте, что Бога следует понимать как само-бытие.

Истинность религиозного символа не имеет ничего общего с истинностью тех эмпирических утверждений, которые в нем заключены, будь они физическими, психологическими или историческими. Религиозный символ обладает некоей истинностью только в том случае, если он адекватно выражает ту корреляцию откровения, в которой находится та или иная личность. Религиозный символ *истинен* в том случае, если он адекватно выражает корреляцию той или иной личности с окончательным откровением. Религиозный символ может отмереть только в том случае, если отомрет та корреляция, адекватным выражением которой он является. Это происходит всякий раз, когда ситуация откровения изменяется и прежние символы устаревают. История религии вплоть до наших дней полна тех мертвых символов, которые были убиты не научной критикой предполагаемых суеверий, но именно религиозной критикой религии. Суждение о том, что религиозный символ *истинен*, тождественно суждению о том, что истинно то откровение, адекватным выражением которого он является. Следует всегда иметь в виду этот двойственный смысл истинности символа. Символ *обладает* истиной: он адекватен тому откровению, которое выражает. Символ *является* истиной: он является выражением истинного откровения.

Теология как таковая не имеет ни обязанности, ни силы подтверждать или отрицать религиозные символы. Ее задача состоит в их интерпретации соответственно теологическим принципам и методам. Однако в процессе интерпретации могут произойти две вещи: и теология может обнаружить противоречия между символами в пределах теологического круга, и теология может говорить не только как теология, но еще и как религия. В первом случае теология может указывать на те религиозные опасности и на те теологические заблуждения, которыми чревато употребление некоторых символов; во втором случае теология может стать пророчеством и в этой своей роли способствовать изменению ситуации откровения.

Религиозные символы обоюдонаправленны. Они направлены как к тому бесконечному, которое они символизируют, *так и* к тому конечному, посредством которого они его символизируют. Они вынуждают бес-

конечное опуститься до уровня конечного и вынуждают конечное подняться до уровня бесконечного. Они открывают божественное для человеческого и человеческое для божественного. Если, например, Бог обозначается символом «Отец», то он низводится до уровня человеческих отношений отца и ребенка. Но одновременно эти же человеческие отношения освящаются и становятся образцом божественно-человеческих отношений. Если «Отец» используется в качестве символа Бога, то отцовство рассматривается в его теономной, сакраментальной глубине. Невозможно произвольно «изготовить» религиозный символ из сегмента секулярной реальности. Даже и коллективное бессознательное, этот великий источник символов, не в состоянии сделать это. Если сегмент реальности используется в качестве символа Бога, то та сфера реальности, из которой этот символ берется, так сказать, «возвышается» до уровня священного. Теперь она уже не секулярна. Она теономна. Если Бог назван «царем», то в этом случае что-то говорится не только о Боге, но еще и о священном характере царствования. Если дело Бога названо «соединяющим» или «исцеляющим», то в этом случае не только нечто говорится о Боге, но еще и подчеркивается теономный характер всякого исцеления. Если самопроявление Бога названо «словом», то этим не только символизировано отношение Бога к человеку, но еще и подчеркнута священность всех слов как выразителей духа. Список можно было бы и продолжить. А если так, то нет ничего удивительного в том, что из секулярной культуры исчезли как символы Бога, так и теономный характер того материала, из которого берутся символы.

И последнее наше предостережение связано с тем, что для многих людей сам термин «символический» имеет коннотацию нереального. Отчасти это является результатом смешения между знаком и символом, а отчасти это обязано отождествлению реальности с эмпирической реальностью, со всей сферой объективных вещей и событий. Обе причины были эксплицитно или имплицитно исключены еще в предыдущих главах. Но одна причина все-таки остается: это тот факт, что представители некоторых теологических движений (таких, как протестантское гегельянство и католический модернизм) интерпретировали религиозный язык символически для того, чтобы растворить его реалистический смысл и ослабить его серьезность, его силу, его духовное влияние. Это не было целью тех классических очерков о «божественных именах»^{21*}, авторы которых решительно настаивали на символическом характере всех утверждений о Боге и разъясняли это в религиозных терминах; это и не вытекало из подобных очерков. Их намерением и результатом было то, чтобы придать Богу и всем его отношениям к человеку больше реальности и больше силы, чем могло бы ему придать несимволическое (и, следовательно, легко становящееся суеверным) их истолкование. В этом смысле символическая интерпретация уместна и необходима; она скорее усиливает, чем ослабляет реальность и силу религиозного языка, чем и выполняет весьма важную функцию.

а) *Бог как сущий и как живой.* — Жизнь - это такой процесс, в котором потенциальное бытие становится актуальным. Это — актуализация структурных элементов бытия в их единстве и в их напряженности. Эти элементы движутся, сближаясь и расходясь, во всяком жизненном процессе; они одновременно и разделяются, и воссоединяются. Жизнь прекращается в момент отделения без единения или единения без отделения. Как полное тождество, так и полное разделение отрицают жизнь. Если мы называем Бога «Богом живым», то мы отрицаем то, что он представляет собой чистое тождество бытия как бытия. Но мы также отрицаем и то, что существует безусловное отделение бытия от бытия в нем. Мы утверждаем, что Бог — это такой вечный процесс, в котором отделение устанавливается и преодолевается воссоединением. И в этом смысле Бог живет. Библия (а в особенности Ветхий Завет) почти ни о чем не говорит с такой настойчивостью, как о той истине, что Бог — это Бог живой. Большинство так называемых антропоморфизмов библейского образа Бога являются выражениями его характера как живого. Его поступки, его страсти, его напоминания и предостережения, его страдания и радости, его личные отношения и планы — все это делает его Богом живым и отличает его от чистого абсолюта, от само-бытия.

Жизнь — это актуальность бытия или, точнее сказать, такой процесс, в котором потенциальное бытие становится бытием актуальным. Однако в Боге как таковом не существует различия между потенциальностью и актуальностью. Следовательно, мы не можем говорить о Боге как о живом в собственном или несимволическом смысле слова «жизнь». Мы должны говорить о Боге как о живом в символических терминах. Ведь всякий истинный символ соучаствует в той реальности, которую он символизирует. Бог живет постольку, поскольку он является основанием жизни¹⁴. Антропоморфические символы адекватны для того, чтобы говорить о Боге религиозно. Только таким образом он и может быть для человека Богом живым. Однако даже и в самой примитивной интуиции божественного должно было бы присутствовать (и обычно присутствует) такое ощущение, что в божественных именах есть та тайна, которая делает их несобственными, самотрансцендирующими, символическими. Религиозное воспитание могло бы это ощущение углубить, не лишив при этом божественных имен их реальности и силы. Одно из самых удивительных качеств пророческих речений Ветхого Завета заключено в том, что, с одной стороны, они всегда конкретны и антропоморфичны, но, с другой стороны, они сохраняют тайну божественного основания. В них никогда не идет речи о бытии как бытии или абсолюте как абсолюте, но тем не менее Бог никогда и не предстает в них сущим наряду с другими сущими, не превращается в нечто обусловленное чем-то иным, что тоже, в свою очередь, обусловлено. Нет ничего более неадекватного и неприятного, чем пытаться перевести конкретные символы Библии в менее конкретные и менее сильные символы. Теологии не следовало бы ослаблять конкретные символы, однако она обязана и анализировать, и интерпретировать их в абстрактных онтологических терминах. Нет ничего более неадекватного и сбивающего с толку, чем пытаться ограничить

теологическую деятельность теми полуабстрактными, полуконкретными терминами, которые не имеют отношения ни к экзистенциальной интуиции, ни к когнитивному анализу.

Онтологическая структура бытия «поставляет» материал для тех символов, которые указывают на божественную жизнь. И все-таки это не значит, что учение о Боге может быть выведено из онтологической системы. Характер божественной жизни проявляет себя в откровении. Теология может лишь объяснить и систематизировать в теологических терминах экзистенциальное знание об откровении, интерпретируя символическое значение онтологических элементов и категорий.

В то время как символическая сила категорий проявляется в отношении Бога к творению, элементы дают символическое выражение природе самой по себе божественной жизни. Полярный характер онтологических элементов коренится в божественной жизни, однако божественная жизнь этой полярности не подчинена. В божественной жизни всякий онтологический элемент включает в себя полярный ему элемент полностью - без напряженности и без угрозы распада, поскольку Бог — это само-бытие. Однако существует различие между первым и вторым элементами в каждой полярности в отношении их силы символизировать божественную жизнь. Элементы индивидуализации, динамики и свободы представляют «самостную» или субъектную сторону базисной онтологической структуры в пределах той полярности, которой они принадлежат. Элементы соучастия, формы и судьбы представляют мир или объектную сторону базисной онтологической структуры в пределах той полярности, которой они принадлежат. Обе стороны укоренены в божественной жизни. Однако первая сторона детерминирует то экзистенциальное отношение между Богом и человеком, которое является источником всякой символизации. Человек — это то «я», которое обладает миром. В качестве «я» он является и индивидуальной личностью, которая соучаствует универсально, и динамическим самотрансцендирующим агентом в рамках особой и всеобщей формы, и той свободой, которая имеет собственную судьбу и которая соучаствует во всеобщей судьбе. Следовательно, человек символизирует то, что является его предельной заботой, в терминах, взятых из его собственного бытия. Из субъектной стороны полярностей он берет (или, точнее, воспринимает) тот материал, которым он символизирует божественную жизнь. Он видит божественную жизнь как личностную, динамичную и свободную. И видеть ее иной он не может, поскольку Бог является предельной заботой человека и, следовательно, находится в аналогии с тем, чем является сам человек. Однако религиозное сознание (теологически говоря, человек в корреляции откровения) всегда имплицитно (если не эксплицитно) осознает то, что другая сторона полярностей тоже полностью присутствует в той стороне, которую он использует в качестве символического материала. Бог назван личностью, но личностью он является не в конечном разделении, а в абсолютном и безусловном соучастии во всем. Бог назван динамическим, но он динамичен не в напряженности с формой, а в абсолютном и безусловном единстве с формой, и потому его самотрансцендирование никогда не находится в напряжении с его самосохранением, так что он всегда остается Богом. Бог назван «свободным», но он свободен не в произволе, а в

абсолютной и безусловной тождественности со своей судьбой, и потому он сам является собственной судьбой, так что сущностные структуры бытия не чужды его свободе, но являются актуальностью его свободы. Таким образом, хотя символы для обозначения божественной жизни и берутся из конкретной ситуации отношения человека к Богу, однако они подразумевают ту предельность Бога, в которой полярности бытия исчезают в основании бытия, в само-бытии. Базисная онтологическая структура «я-мир» трансцендирована в божественной жизни так, что она не предоставила при этом символического материала. Бог не может быть назван «я», поскольку понятие «я» подразумевает отделенность от всего того и контраст всему тому, что не есть «я». Бог не может быть назван миром даже и посредством импликации. И «я», и «мир» коренятся в божественной жизни, но стать ее символами они не могут. Однако же элементы, которые составляют базисную онтологическую структуру, символами стать могут, поскольку говорят они не о видах бытия («я» и мир), но о тех качествах бытия, которые действительны в их собственном смысле тогда, когда они прилагаются ко всем сущим, и которые действительны в их символическом смысле тогда, когда они прилагаются к само-бытию.

б) *Божественная жизнь и онтологические элементы.* — Символы, предоставляемые онтологическими элементами, создают для учения о Боге множество проблем. В каждом особом случае необходимо разграничивать собственный смысл понятий и их символический смысл. Но в равной степени необходимо и уравновесить одну сторону онтологической полярности другой, при этом не ослабив символической силы ни с одной из них. История теологической мысли является непрерывным подтверждением трудности, созидательности и опасности этой ситуации. Это будет очевидно в том случае, если мы примем во внимание символическую силу полярности индивидуализации и соучастия. Символ «личностный Бог» абсолютно фундаментален, поскольку экзистенциальное отношение -это отношение «лицом к лицу». Человек не может быть предельно озабочен чем-то меньшим, нежели личностное, но поскольку личность (*persona, prosopon*) включает в себя индивидуальность, то возникает вопрос, в каком смысле Бог может быть назван индивидом. Имеет ли смысл называть его «абсолютным индивидом»? Ответ должен звучать так: это имеет смысл лишь в том смысле, что он может быть назван «абсолютным участником». Один термин нельзя употреблять без другого. Это может означать только то, что как индивидуализация, так и соучастие коренятся в основании божественной жизни и что Бог как равно «близок» тому и другому, так в то же время и трансцендирует то и другое. Из этого следует, что разрешением этих трудностей является словосочетание «личностный Бог». «Личностный Бог» не означает того, что Бог является *личностью*. Это означает то, что Бог является основанием всего личностного и что он несет в себе онтологическую силу личности. Он не является личностью, но не является он и чем-то меньшим, чем личностное. Не следует забывать, что классическая теология пользовалась словом *persona* для обозначения ипостасей Троицы, но не самого Бога. Бог стал «личностью» только в XIX столетии в связи с Кантовым отделением природы, управляемой физическим законом, от личности, управляемой

законом нравственным. Обычный теизм обратил Бога в небесную, полностью совершенную личность, пребывающую над миром и над человечеством. Протест атеизма против такого рода высшей личности справедлив. И ее существование отнюдь не очевидно, поскольку она не является предметом предельной заботы. Бог без универсального соучастия — это не Бог. «Личностный Бог» — сбивающий с толку символ. Бог является началом соучастия в той же мере, в какой он является и началом индивидуализации. Божественная жизнь соучаствует в каждой жизни в качестве ее основания и цели. Бог соучаствует во всем том, что есть; он находится с ним в общении; он разделяет его судьбу. Разумеется, такого рода положения в высшей степени символичны. Они могут обладать той неудачной логической импликацией, согласно которой существует нечто такое помимо Бога, в чем он соучаствует извне. Однако же божественное соучастие творит то, в чем оно соучаствует. Платон использует слово *parousia* для обозначения присутствия сущностей во временном существовании. Впоследствии это слово стало обозначением предваряющего и окончательного присутствия трансцендентного Христа в церкви и в мире. *Par-ousia* означает «быть благодаря чему-то», «быть с чем-то», но быть на основе отсутствия, отделения. Равным образом и соучастие Бога не является присутствием во времени или пространстве. Оно понимается не категорически, но символически. Это и есть парусия, «быть с чем-то» из того, что не присутствует ни здесь, ни там. Применительно к Богу соучастие и приобщение не менее символичны, нежели индивидуализация и личность. Если активное религиозное общение между Богом и человеком зависит от символа личностного Бога, то символ универсального соучастия выражает пассивный опыт божественной парусии в терминах божественного вездесущия.

Полярность динамики и формы создает материальную основу для группы таких символов, которые центральны для любого современного учения о Боге. Потенциальность, витальность и самотрансцендирование выявлены в термине «динамика», тогда как термин «форма» объемлет собой актуальность, интенциональность и самосохранение.

Потенциальность и актуальность представлены в классической теологии в известной формуле, согласно которой Бог — это чистый акт (*actus purus*), чистая форма, в которой все потенциальное актуально и которая является вечной самоинтуицией божественной полноты (*pleroma*). В этой формуле динамическая сторона полярности динамики и формы поглощена стороной формальной. Чистая актуальность (то есть такая актуальность, которая свободна от всякого элемента потенциальности) является фиксированным результатом; она лишена жизни. Жизнь включает в себя разделенность потенциальности и актуальности. Природа жизни — это актуализация, а не актуальность. Бог, который есть чистый акт (*actus purus*), — это не Бог живой. Интересно, что даже те теологи, которые использовали понятие *actus purus*, обычно говорили о Боге посредством динамических символов Ветхого Завета и христианского опыта. Это подвигало некоторых мыслителей (отчасти под влиянием Лютеровой динамической концепции Бога и отчасти под воздействием проблемы греха) делать особый упор на динамику в Боге и оставлять без внимания стабилизацию динамики в чистой актуальности. Они пытались разделить эти

два элемента в Боге и утверждали, что в той мере, в какой Бог есть Бог живой, эти два элемента должны оставаться в напряженности. Как бы этот первый элемент ни именовался — *Ungrund*(бездна), «природа в Боге» (Бёме), «первая потенция» (Шеллинг), «воля» (Шопенгауэр), «данное» в Боге (Брайтмен), меоническая свобода (Бердяев) или «случайное» (Хартсхорн²²¹), — во всех этих случаях он выражает собой то, что мы назвали «динамикой», представляя попытку предотвратить то, чтобы динамика в Боге была преобразована в чистую актуальность.

Теологическая критика этих попыток не представляет трудностей в том случае, если понятия берутся в их собственном смысле, поскольку тогда они делают Бога конечным, зависимым от рока или той акциденции, которая не есть он сам. Конечный Бог, если брать это выражение буквально, — это конечный бог, политеистический бог. Однако интерпретировать эти понятия следовало бы совсем не так. Они символически указывают на то качество божественной жизни, которое аналогично тому, что в онтологической структуре являет себя как динамика. Божественная созидательность, соучастие Бога в истории, его способность нисходить к людям — все это основано на этом динамическом элементе. Он включает в себя то «еще не», которое тем не менее всегда уравновешено «уже» в божественной жизни. Это и не то абсолютное «еще не», которое сделало бы его божественно-демонической силой, и не то «уже», которое является абсолютным «уже». Оно может быть выражено и в виде негативного элемента в основании бытия, который в качестве негативного преодолевается в процессе само-бытия. Динамический элемент как таковой является основой негативного элемента в творении, где он не преодолевается, но эффективен в качестве угрозы и потенциального распада.

Эти утверждения включают в себя отрицание несимволического, онтологического учения о Боге как о становлении. Если мы скажем, что бытие актуально в качестве жизни, то тем самым элемент самотрансцендирования будет явно и подчеркнуто включен. Однако включен он в качестве символического элемента в равновесии с формой. Бытие не уравновешено становлением. Бытие включает в себя становление и покой -становление как импликацию динамики и покой как импликацию формы. Если мы говорим, что Бог — это само-бытие, то это включает в себя как покой, так и становление, как статический, так и динамический элементы. И тем не менее говорить о «становящемся» Боге - значит нарушать равновесие между динамикой и формой и подчинять Бога тому процессу, который или обладает характером рока, или полностью открыт будущему и обладает характером абсолютно акцидентального. В обоих случаях божественность Бога сводится на нет. Фундаментальным пороком этих учений является их метафизически-конструктивный характер. Они несимволически прилагают к Богу онтологические элементы, что приводит к религиозно кощунственным и теологически неприемлемым последствиям.

Если элемент формы в полярности «динамика-форма» прилагается к божественной жизни символически, то он выражает актуализацию ее потенциальностей. Божественная жизнь неизбежно соединяет возможность с осуществлением. Ни одна из сторон не угрожает другой, и здесь

не существует угрозы распада. В терминах самосохранения можно было бы сказать, что Бог не может перестать быть Богом. Его «выход» из себя не уменьшает и не разрушает его божественности. Он един со своим вечным «покоем в себе».

Божественную форму следует воспринимать по аналогии с тем, что на человеческом уровне мы называли «интенциональностью». Она уравновешена витальностью — динамической стороной на человеческом уровне. Сформулированная так полярность является в классической теологии в виде полярности воли и разума в Боге. Вполне логично, что Фома Аквинский, как только он принял аристотелевский *actus purus* в качестве базовой характеристики Бога, вынужден был подчинить волю в Боге разуму. Следует также напомнить, что то направление теологической мысли, которое пытается сохранить элемент динамики в Боге, актуально началось с Дунса Скота, возвысившего волю в Боге над разумом. Разумеется, как воля, так и разум в применении к Богу выражают неизмеримо больше, чем ментальные акты волеизъявления и понимания в том виде, в каком они предстают в человеческом опыте. Они являются символами динамики во всех ее ответвлениях и символами формы как имеющей смысл структуры самобытия. Следовательно, вопрос о правоте Фомы Аквинского или Дунса Скота не является вопросом метафизической психологии. Это вопрос о том, каким именно образом психологические понятия могут быть использованы в качестве символов божественной жизни. Что касается данного вопроса, то очевидно, что в течение более ста лет решение принималось в пользу динамического элемента. Философия жизни, экзистенциальная философия и философия процесса в этом пункте между собой согласны. Протестантизм привнес веские доводы в пользу принятия этого решения, но теология должна уравновесить нынешнее и прежнее (преимущественно католическое) акцентирование формального характера божественной жизни.

Если полярность свободы и судьбы рассмотреть в ее символической ценности, то мы обнаружим, что в Библии едва ли есть хоть одно слово о Боге, которое прямо или косвенно не указывало бы на его свободу. В свободе он создает, в свободе он общается с миром и с человеком, в свободе он спасает и осуществляет. Его свобода — это свобода от всего предшествующего или внеположного ему. Хаос не может помешать ему изречь то слово, которое творит свет из тьмы; греховные дела людей не могут помешать ему осуществлять его замыслы; добрые дела людей не могут вынудить его воздать им по заслугам, структура бытия не может помешать ему являть себя в откровении и т.д. Классическая теология в более абстрактных терминах говорила о «из-себя-бытии» Бога, о его бытии *a se*, «от себя», о его самопроизводности. Не существует такого предшествующего Богу основания, которое могло бы обусловить его свободу, ни хаос, ни небытие не имеют силы его ограничить или ему воспротивиться. Но «из-себя-бытие» означает также и то, что в Боге нет ничего данного, что в то же время не было бы подтверждено его свободой. Если же смотреть на это несимволически, то это естественно приведет к неразрешимому вопросу о том, не является ли структура свободы (поскольку именно она составляет его свободу) той данностью, в отношении которой Бог несвободен. Ответом может быть только то, что

свобода, как и другие онтологические понятия, должна пониматься символически и в терминах экзистенциальной корреляции человека и Бога. Понимаемая таким образом свобода означает, что предмет предельной заботы человека ни в коей мере не зависит ни от человека, ни от какого-либо другого конечного сущего или какой-либо конечной заботы. Только безусловное и может быть выражением безусловной заботы. Обусловленный Бог — это не Бог.

Может ли термин «судьба» быть символически применен к божественной жизни? У богов политеизма есть судьба (точнее, рок), поскольку они не предельны. Но можно ли сказать, что тот, кто безусловен и абсолютен, обладает судьбой тем же образом, каким он обладает свободой? Можно ли приписать судьбу само-бытию? Это возможно в том случае, если избежать коннотации судьбоопределяющей силы над Богом и если добавить, что Бог является своей собственной судьбой и что в Боге свобода и судьба едины. Можно было бы заметить, что эта истина будет выражена более адекватно, если судьбу заменить необходимостью (хотя, разумеется, не механической, а структурной необходимостью) или если говорить, что Бог является его собственным законом. Такие выражения важны в качестве интерпретаций, но им не хватает тех двух элементов смысла, которые присутствуют в слове «судьба». Им не хватает тайны того, что предшествует любой структуре и любому закону, — само-бытия; им не хватает и той связи с историей, которая включена в термин «судьба». Если мы скажем, что Бог — это его собственная судьба, то тем самым мы укажем как на бесконечную тайну бытия, так и на соучастие Бога в становлении и в истории.

в) *Бог как дух и тринитарные принципы.* — Дух — это единство онтологических элементов и внутренней цели (*telos*) жизни. Актуализированное в качестве жизни само-бытие осуществило себя в качестве духа. Слово *telos* выражает отношение жизни и духа более точно, чем слово «цель». Оно выражает внутреннюю направленность жизни к духу, потребность жизни стать духом, осуществить себя в качестве духа. *Telos* обозначает внутреннюю, сущностную, необходимую цель, а именно то, в чем сущее осуществляет свою собственную природу. Бог как живой — это Бог, осуществленный в себе самом и, следовательно, дух. Бог *есть* дух. Это самый непосредственный, всеобъемлющий и неограниченный символ божественной жизни. Он не нуждается в том, чтобы быть уравновешенным другим символом, поскольку включает в себя все онтологические элементы.

Здесь следует сделать несколько предварительных замечаний о духе, хотя учение о духе и является предметом отдельной части систематической теологии. Слово «дух» (со строчной буквы) практически исчезло из английского языка (*spirit*) в качестве значимого философского термина в противоположность немецкому, французскому и итальянскому языкам, где слова *Geist*, *esprit* и *spirito* сохранили свой философский смысл. Возможно, это является результатом столь типичного для английского эмпиризма радикального отделения когнитивной функции сознания от эмоции и воли. Во всяком случае слово «дух» (*spirit*) появляется преимущественно в религиозном контексте, причем тут оно пишется с заглавной буквы (*Spirit*). Однако понять смысл слова «Дух» (*Spirit*) невозможно

в том случае, если непонятен смысл слова «дух» (*spirit*), поскольку «Дух» является символическим применением «духа» к божественной жизни.

Смысл понятия «дух» складывается из смысла онтологических элементов и их единства. Говоря в терминах обеих сторон трех полярностей, можно было бы сказать, что дух — это единство силы и смысла. Со стороны силы дух включает в себя центрированную личность, самотрансцендирующую витальность и свободу самоопределения. Со стороны смысла дух включает в себя универсальное соучастие, формы и структуры реальности, а также ограничивающую и направляющую судьбу. Жизнь, осуществленная как дух, включает в себя страсть и истину, либидо и подчинение, волю к власти и справедливость. Если одна из этих сторон поглощается своим коррелятом, то остается или абстрактный закон, или хаотическое движение. Дух не противоречит телу. Жизнь как дух трансцендирует двойственность тела и разума. Трансцендирует она и ту тройственность тела, души и разума, в которой душа — это актуальная жизненная сила, а разум и тело — ее функции. Жизнь как дух — это жизнь души, которая включает в себя разум и тело, но не в качестве реальностей наряду с душой. Дух не является ни «частью», ни особой функцией. Дух — это такая всеобъемлющая функция, в которой соучаствуют все элементы структуры бытия. Жизнь как дух может быть обнаружена человеком только в человеке, поскольку лишь в нем структура бытия реализована полностью.

Положение о том, что Бог есть Дух означает, что жизнь как дух является включающим символом божественной жизни. Она содержит в себе все онтологические элементы. Бог ни к одной из «частей» или особых функций бытия не ближе, чем к другой части или другой функции. В качестве Духа он столь же близок к созидательной тьме бессознательного, как и к критическому свету когнитивного разума. Дух — это и та сила, через которую получает жизнь смысл, и тот смысл, который дает направление силе. Бог как Дух — это предельное единство силы и смысла. В противоположность Ницше, отождествлявшему два утверждения («Бог есть Дух» и «Бог мертв»), мы должны сказать, что Бог жив потому, что он — Дух.

Любое обсуждение христианского учения о Троице следует начинать с христологического утверждения о том, что Иисус есть Христос. Христианское учение о Троице является подтверждением христологического догмата. Однако ситуация изменится, если мы поставим вопрос не о христианских учениях, а скорее о предпосылках этих учений в идее Бога. Тогда нам следует говорить о тринитарных принципах и начинать скорее с Духа, нежели с Логоса. Бог есть Дух, и любое тринитарное положение следует выводить именно из этого основного утверждения.

Жизнь Бога — это жизнь как дух, а тринитарные принципы — это моменты в процессе божественной жизни. Человеческая интуиция божественного всегда проводила разграничение между бездной божественного (элемент силы) и полнотой его содержания (элемент смысла), между божественной глубиной и божественным *логосом*. Первый принцип являет собой основание божественности — того, что делает Бога Богом. Именно здесь — корень его величия, неприступная интенсивность его бытия, неистощимое основание того бытия, в котором все берет свое начало. Это — сила бытия, бесконечно сопротивляющегося небытию и придаю-

щего силу бытия всему, что есть. В течение последних столетий теологический и философский рационализм лишили идею Бога этого первого принципа, тем самым лишив Бога и его божественности. Он стал ипостазированным нравственным идеалом или синонимом структурного единства реальности. Сила *божественности* исчезла.

Классический термин *логос* более адекватен второму принципу, чем «смысл», или «структура». Он объединяет в себе имеющую смысл структуру с созидательностью. Задолго до христианской эры - уже у Гераклита — *логос* воспринял как коннотации предельности, так и смысл бытия как такового. Согласно Пармениду, бытие и *логос* бытия не могут быть разделены. *Логос* открывает божественное основание, его бесконечность и его тьму и делает его полноту различимой, определенной, конечной. *Логос* был назван зеркалом божественной глубины, началом божественной самообъективации. В *логосе* Бог изрекает свое «слово» — как в самом себе, так и вне себя. Без второго принципа первый был бы хаосом, сжигающим огнем, но не был бы созидательным основанием. Без второго принципа Бог демоничен, ему присуща абсолютная изолированность: он, по Лютеру, «обнаженный абсолют».

Дух является третьим принципом в качестве актуализации двух предыдущих. И сила, и смысл в нем заключены и объединены. Он делает их созидательными. Третий принцип в какой-то мере является целостностью (Бог *есть* Дух), а в какой-то мере — особым принципом (Бог *обладает* Духом так же, как он обладает *логосом*). Именно в Духе Бог «выходит из» себя, Дух же происходит из божественного основания. Он придает актуальность тому, что в божественном основании потенциально и «высказано» в божественном *логосе*. Через Дух божественная полнота помещается в божественную жизнь как нечто определенное, но в то же время она воссоединена в божественном основании. Конечное в качестве конечного помещается в процесс божественной жизни, но в этом же самом процессе оно воссоединено с бесконечным. Оно отлично от бесконечного, но от него не отделено. Божественная жизнь — это бесконечная тайна, но не бесконечная пустота. Она является основой всякого изобилия, но изобильна и она сама.

Рассмотрение тринитарных принципов - это не христианское учение о Троице. Это подготовка к нему и не более того. Догмат Троицы можно обсуждать лишь после того, как выработан догмат христологический. Однако тринитарные принципы проявляются всякий раз тогда, когда осмысленно говорится о Боге живом.

Божественная жизнь бесконечна, но бесконечна она таким образом, что конечное утверждено в ней так, что оно трансцендирует как потенциальность, так и актуальность. Следовательно, было бы неточно отождествлять Бога с бесконечным. Это может быть осуществлено только на некоторых уровнях анализа. Если человек и его мир описываются как конечные, то Бог в противоположность им бесконечен. Однако анализ должен идти дальше этого уровня в обоих направлениях. Человек осознает свою конечность потому, что он обладает силой трансцендировать ее и на нее смотреть. Без этого осознания он не мог бы назвать себя смертным. С другой стороны то, что бесконечно, не могло бы быть бесконечным, если бы оно было ограничено конечным. Бог бесконечен потому,

что конечное в нем (а вместе с конечным и тот элемент небытия, который принадлежит конечности) объединено с его бесконечностью. Одна из функций символа «божественная жизнь» заключается в том, чтобы указывать на эту ситуацию.

5. Бог как созидатель

Введение: творение и конечность. — Божественная жизнь — созидательная, актуализующая себя в неистощимом изобилии. Божественная жизнь и божественная созидательность неразличимы. Бог созидает потому, что он Бог. Следовательно, было бы бессмысленным спрашивать, является ли созидание необходимым или случайным актом Бога. Ничто не необходимо для Бога в том смысле, что он зависит от необходимости вне себя. Его «из-себя-бытие» подразумевает, что все, что он есть, он есть через себя. Он вечно «творит себя»: в этой парадоксальной фразе постулируется свобода Бога. Но созидание и не случайно. Оно не «случается» с Богом, поскольку тождественно его жизни. Созидание — это не только свобода Бога, но и его судьба. Судьба, но не рок, поскольку ни необходимость, ни случайность ее не детерминируют.

Учение о творении — это не история того события, которое произошло «однажды». Оно представляет собой базовое описание отношения между Богом и миром. Оно коррелятивно анализу конечности человека. Оно отвечает на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека и в конечности вообще. Получая этот ответ, мы обнаруживаем, что смысл конечности — тварность. Учение о творении — это ответ на вопрос, имплицитно содержащийся в творении как таковом. Этот вопрос задается постоянно и всегда находит свой ответ в сущностной природе человека. И вопрос, и ответ находятся за пределами потенциальности и актуальности, поскольку все вещи находятся в процессе божественной жизни. Однако актуально вопрос этот ставится, но остается *без ответа* в экзистенциальной ситуации человека. Характер существования таков, что человек ставит вопрос о своей конечности, но не получает на него ответа. Следовательно, даже если бы и была такая вещь, как естественная теология, то все равно не была бы постигнута истина о созидательное™ Бога и тварности человека. Учение о творении не описывает событие. Оно указывает на ситуацию тварности и на ее коррелят — божественную созидательность.

Поскольку божественная жизнь сущностно созидательна, то для ее символизации должны быть использованы все три модуса времени. Бог *сотворил* мир, он *творит* в настоящий момент и *будет творить*, чтобы исполнить свой внутренний замысел (*telos*). Следовательно, мы должны говорить о порождающей, поддерживающей и направляющей созидательности. Это означает, что учение о божественной созидательности включает в себя не только сохранение мира, но и попечение о нем.

а) Порождающая созидательность Бога. —

(1) *Творение и Небытие.* Классическое христианское учение о творении пользуется выражением «сотворение из ничто» (*creation ex nihilo*). Первой задачей теологии является интерпретация этих слов. Их смысл очевиден: это критическое отрицание. Бог не находит ничего «данного» ему,

что влияло бы на его созидательность или сопротивлялось бы его созидательному *telos*'у. Учение о *creation ex nihilo* представляет собой христианскую защиту от любой формы предельного дуализма. Предельно заботить человека может лишь то, от чего он предельно зависит. Две предельности разрушают предельность заботы. Негативный смысл *creation ex nihilo* очевиден и имеет решающее значение для всякого христианского опыта и утверждения. Именно эта негативность является знаком различия между язычеством (даже и в самой утонченной его форме) и христианством (даже и в самой примитивной его форме).

Однако возникает вопрос о том, не указывает ли термин *ex nihilo* на нечто большее, нежели на опровержение дуализма. Судя по всему, предлог «из» (*ex*) указывает на начало творения. «Ничто» — это то, из чего (или откуда) оно происходит. «Ничто» в данном случае может означать две вещи. Оно может означать абсолютное отрицание бытия (*ouk on*), а может означать и относительное отрицание бытия (*me on*). Если бы *ex nihilo* означало последнее, то тогда эта формула означала бы восстановление того самого греческого учения о материи и форме, против которого она направлена. А если бы *ex nihilo* означало абсолютное отрицание бытия, то тогда оно не могло бы быть источником творения. И все-таки термин *ex nihilo* сообщает о творении нечто фундаментально важное, а именно — оно должно нести в себе то, что можно было бы назвать «наследием небытия». Тварность подразумевает небытие, но тварность — это нечто большее, чем небытие. Она несет в себе силу бытия и эта сила бытия — ее соучастие в само-бытии, в созидательном основании бытия. «Быть сотворенным» включает в себя как наследие небытия (тревогу), так и наследие бытия (мужество). Оно не включает в себя того странного наследия, которое порождено той полубожественной силой, что находится в конфликте с силой само-бытия.

Учение о творении из ничто выражает две фундаментальные истины. Первая состоит в том, что трагический характер существования не коренится в созидательном основании бытия. А если так, то он и не принадлежит к сущностной природе вещей. Сама по себе конечность не трагична, то есть не обречена на саморазрушение силой самой себя. Следовательно, трагического не преодолеть тем, чтобы по мере возможности избегать конечного, то есть не преодолеть посредством «онтологического аскетизма». Трагическое преодолевается присутствием само-бытия в конечном¹⁵. Вторая истина, выраженная в этом учении, состоит в том, что в тварности есть элемент небытия. А это позволяет постичь естественную необходимость смерти и возможность (но не необходимость) трагического.

Два центральных теологических учения основаны на учении о творении, как-то: учение о воплощении и эсхатология. Бог может явить себя в конечном только в том случае, если конечное как таковое не находится с ним в конфликте. А история может быть осуществлена в *eschaton* только в том случае, если спасение не предполагает возвышения над конечностью. Формула *creation ex nihilo* — это не заголовок повествования. Это та классическая формула, которая выражает отношение между Богом и миром.

(2) *Творение, Сущность и Существование*. В Никейском Символе веры^{23*} Бог назван творцом «всего видимого и невидимого». Подобно уже обсуждавшейся формуле и эта фраза выполняет прежде всего защитную

функцию. Она направлена против учения платонизма о том, что бог-творец зависим от вечных сущностей или идей, то есть от тех сил бытия, которые делают вещь тем, что она есть. Эти вечные силы бытия могли бы воспринять своего рода божественные почести или в противоположность тому почитанию, которое воздается одному лишь Богу, или хотя бы в отличие от этого почитания. Они могли бы быть отождествлены с ангелами средневековой восточной традиции (теми, которые зачастую являются низвергнутыми богами) и стать объектами культа. Это происходило даже и в христианстве, как это показывает Новый Завет. Неоплатонизм (а вместе с ним и значительная часть христианской теологии) учил, что сущности - это идеи в божественном уме. Они являются теми образцами, в соответствии с которыми творит Бог. Они и сами зависят от внутренней созидательности Бога; они от него независимы, занимая своего рода небесную «нишу» в качестве моделей для его созидательной деятельности. Сущностные силы бытия принадлежат той божественной жизни, в которой они коренятся, и сотворены тем, кто является всем, что произошло «через него».

В божественной жизни не существует различий между потенциальностью и актуальностью. Это разрешает одну из труднейших проблем, связанных с онтологией сущностей, то есть вопрос о том, каким образом сущности соотносятся, с одной стороны, с универсалиями и, с другой стороны, с индивидами. Чем более индивидуализирована концепция сущностей, тем в большей мере они являются дубликатами реальности. Наиболее радикально это представлено в той теории поздних платоников, согласно которой в божественном уме имеется идея всякой индивидуальной вещи. Здесь идеи утрачивают ту функцию, которую они имели в оригинальной концепции и которая сводилась к описанию вечно истинного в потоке реальности. Вполне объяснимо, почему номинализм упразднил это удвоение мира и приписал бытие только индивидуальным вещам. Однако номинализм не может отрицать той силы универсалий, которая вновь проявляется во всяком индивидуальном экземпляре и детерминирует как его природу, так и его развитие. Но даже и в индивиде (а в индивидуальном человеке — особенно) имеется та внутренняя цель (*telos*), которая трансцендирует различные моменты процесса его жизни.

Созидательный процесс божественной жизни предшествует разграничению между сущностями и существующими. В созидательном видении Бога индивид присутствует как целостность в его сущностном бытии и внутренней цели (*telos*), но в то же время и в бесконечности особых моментов своего жизненного процесса. Разумеется, это говорится символически, раз уж мы не способны понять или хотя бы вообразить то, что принадлежит божественной жизни. Тайна бытия за пределами сущности и существования скрыта в тайне созидательности божественной жизни.

Однако бытие человека не только сокрыто в созидательном основании божественной жизни; оно также явлено и себе, и другой жизни в целостности реальности. Человек существует, и его существование отлично от его сущности. Человек и вся остальная реальность находятся не только «внутри» процесса божественной жизни, но также и «вне» его. Божественная жизнь является основанием человека, но она его не удерживает. Человек оставил это основание для того, чтобы встать на основание

«самого себя», чтобы актуализировать то, чем он сущностно является, чтобы стать *окончательной свободой*. Именно в этом пункте смыкаются учение о творении и учение о падении. Это самый трудный и самый диалектический момент учения о творении. И, как показывает любой экзистенциальный анализ человеческой ситуации, это еще и наиболее таинственный момент человеческого опыта. Достигшая полного развития тварность — это падшая тварность. Творение актуализировало свою свободу в той мере, в какой оно находится вне созидательного основания божественной жизни^{24*}. Именно в этом и заключено различие между нахождением внутри и вне божественной жизни. «Внутри» и «вне» — это пространственные символы, но то, что они обозначают, не пространственно. Они относятся к чему-то скорее качественному, чем количественному. Быть вне божественной жизни означает быть в актуализированной свободе — в том существовании, которое уже не едино с сущностью. Если посмотреть на это с одной стороны, то это — конец творения. А если посмотреть с другой стороны, то это — начало падения. Свобода и судьба — корреляты. Точка, в которой совпадают творение и падение, имеет такое же отношение к судьбе, как и к свободе. Тот факт, что ситуация эта универсальна, доказывает, что она не является делом индивидуальной случайности, будь то в «Адаме» или в ком-то другом. Тот факт, что это отделяет существование от его единства с сущностью, выявляет то, что это не относится к структурной необходимости. Это — актуализация онтологической свободы, которая едина с онтологической судьбой.

Всякий теолог, которому хватает мужества взглянуть в лицо этой двойственной истине (что, во-первых, с Богом ничто не может произойти случайно и что, во-вторых, состояние существования есть состояние падшее), должен согласиться с тем, что конец творения и начало падения совпадают в одной точке. Тем же теологам, которые не желают интерпретировать библейский рассказ о творении и рассказы о падении в качестве сообщений о двух актуальных событиях, стоило бы извлечь из этого вывод и поместить тайну туда, где ей и положено быть — в единство свободы и судьбы в основании бытия. Супралапсарии-кальвинисты, утверждавшие, что Адам пал по божественному указанию, имели мужество эту ситуацию принять. Но им не хватило мудрости сформулировать свои воззрения таким образом, чтобы избежать вывода о кажущемся демоническом характере этого указания.

Подводя итоги нашему обсуждению, можно сказать, что быть сотворенным означает как быть укорененным в созидательном основании божественной жизни, так и актуализировать «я» через свободу. Творение осуществлено в тварной самореализации, которая одновременно является и свободой, и судьбой. Однако оно осуществлено через отделение от созидательного основания через раскол между существованием и сущностью. Тварная свобода — это та точка, в которой творение и падение совпадают.

Таково основание так называемой «человеческой созидательное™». Если созидательность означает «привносить новое в бытие», то человек созидателен во всех направлениях — по отношению к самому себе и своему миру, по отношению к бытию и по отношению к смыслу. Однако

если созидательность означает «привносить в бытие то, что не имело бытия», то божественная и человеческая созидательность резко друг от друга отличаются. Человек создает новые синтезы из уже данного материала. Реально это созидание является преобразованием. Бог же создает тот материал, из которого могут быть составлены новые синтезы. Бог создает человека; он дает человеку силу преобразовывать себя и свой мир. Человек может преобразовать только то, что ему дано. Бог созидателен первоначально и эссенциально; человек же созидателен уже во вторую очередь и экзистенциально. И, помимо этого, во всяком акте человеческой созидательностиTM эффективен элемент отделенности от созидательного основания. Человеческое творчество амбивалентно¹⁶.

(3) *Творение и категории*. Примат времени как категории конечности выражается в том факте, что вопрос о творении и категориях обычно обсуждается в виде вопроса об отношении между творением и временем. Если творение символизировано как прошедшее событие, то будет естественно спросить, что же происходило до того, как это событие случилось. Вопрос этот, конечно, абсурден; он был отвергнут как на философском, так и на религиозном основаниях — как с помощью доказательств, так и через «гнев Божий» (Лютер). Однако абсурдность эта не заключена в вопросе как в таковом. Заключена она в его предпосылке: творение — это событие в прошлом. Эта предпосылка подчиняет творение времени, а время неизбежно подразумевает «до» и «после». Традиционная теологическая формула со времен Августина была такова, что время было сотворено *вместе* с миром, базовой категориальной формой которого оно является. И все-таки иногда теологи подозревали, что эта формула подразумевает вечное творение — то творение, которое совечно Богу, хотя по своему содержанию оно и временно. Они утверждают творение *во* времени, хотя и отвергают до-тварное время. Пример подобной точки зрения в наши дни являет теология Карла Барта. Однако представляется, что эта позиция отличается от позиции Августина только в словах, а не в субстанции.

Ответ на вопрос о творении и времени следует выводить из созидательного характера божественной жизни. Если конечное поместить в процесс божественной жизни, то и формы конечности (категории) тоже будут присутствовать в нем. Божественная жизнь включает в себя временность, но она ей не подчинена. Божественная вечность включает в себя время и трансцендирует его. Время божественной жизни детерминировано не негативным элементом тварного времени, но моментом настоящим, а не «уже не» и «еще не» нашего времени. Наше время, время, которое детерминировано небытием, — это время существования. Оно предполагает отделение существования от сущности и экзистенциальный разрыв тех моментов времени, которые сущностно едины в божественной жизни.

Следовательно, время обладает по отношению к творению двойственным характером. Оно принадлежит как созидательному процессу божественной жизни, так и той точке творения, которая совпадает с падением. Время разделяет всего сотворенного быть укорененным в божественном основании помимо сущности и существования и быть отделенным от божественного основания через тварную свободу и тварную судьбу. Следо-

вательно, если говорить о времени до творения, то это может означать только божественное время, которое не может быть «до» в любом смысле временного существования. И если говорить о творении *во* времени, то это может означать только преобразование того времени, которое принадлежит божественной жизни, в то время, которое принадлежит тварному существованию. Более адекватно было бы говорить о творении *вместе с* временем, поскольку время — эта форма конечности как в созидательном основании божественной жизни, так и в тварном существовании.

Аналогичные положения могут быть выдвинуты и в отношении других категорий. Все они присутствуют в созидательном основании божественной жизни тем образом, который должен быть представлен символически. И все они присутствуют в том виде, в котором мы опытно воспринимаем их в существовании актуализированной свободы, в осуществлении и самоотчуждении тварного бытия.

(4) *Творение*. Утверждая, что осуществление творения — это актуализация конечной свободы, мы имплицитно утверждаем и то, что человек есть цель (*telos*) творения. Ни об одном из других известных существ нельзя сказать, что в нем актуализирована конечная свобода. В других существах имеются лишь зачатки свободы, такие, как образ (*Gestalt*) и спонтанность, однако сила трансцендировать цепь стимулов и реакций посредством размышления и решения отсутствует. Ни одно другое существо не обладает ни полным «я», ни полным миром; ни одно другое существо не осознает конечности на основе осознания потенциальной бесконечности. Если бы нашлось другое такое сущее, которое, несмотря на биологические различия, этими качествами обладало бы, то оно было бы человеческим. И если бы среди людей нашлось такое существо, которое, несмотря на подобие биологической природы, не обладало бы вышеупомянутыми качествами, то его нельзя было бы назвать «человеком». Однако оба этих случая можно лишь вообразить, поскольку биологическую структуру и онтологический характер разделить невозможно.

Человек как творение был назван «образом Божиим». Эта библейская метафора интерпретируется так же различно, как и христианское учение о человеке. Обсуждение осложнено тем фактом, что в библейском повествовании для обозначения «образа Божия» используются два термина, которые были переведены на латынь как *imago* (образ) и *similitudo* (подобие). Они были разграничены по смыслу (согласно Иринее)²⁵*. Предполагалось, что *imago* указывает на естественное устройство человека, а *similitudo* — на особый божественный дар — тот *donum superadditum*, который дал Адаму силу прилепиться к Богу. Протестантизм, отрицая онтологический дуализм природного и сверхприродного, отвергал и *donum superadditum*, а с ним — и различие между *imago* и *similitudo*. Человек в чисто природном своем качестве — это не только образ Божий; он обладает еще и силой общения с Богом и, следовательно, силой праведности, направленной к другим творениям и к самому себе — «изначальной справедливостью» (*justitiaoriginalis*). С падением эта сила была утрачена. Человек отделен от Бога, и у него нет свободы вернуться. Согласно римско-католическому учению, сила общения с Богом лишь ослаблена, и некоторая свобода для возвращения к Богу все-таки остается. Различие в данном случае между протестантизмом и римским католицизмом за-

висит от целого ряда решений, относящихся в основном к интерпретации благодати. Если благодать является сверхприродной субстанцией, то тогда католическая позиция последовательна. Если же она понимается как прощение, воспринимаемое центром личности, то тогда здесь необходима позиция протестантизма. Та критика онтологического супранатурализма, которая была дана в предыдущих главах, подразумевает отрицание католического учения.

Однако, несмотря на многочисленные дискуссии на почве протестантизма, остаются нерешенными две проблемы, как-то: точный смысл понятия «образ Божий» и природа сотворенной благодати человека. Адекватное решение первой проблемы требует избегать смешения между образом Бога и отношением к Богу. Конечно, человек может иметь общение с Богом только потому, что он создан по образу Божию, но это не означает того, что образ может быть определен через общение с Богом. Человек является образом Божиим в том, в чем он отличен от всех других созданий, то есть в своей рациональной структуре. Конечно, термин «рациональный» подвержен множеству неверных толкований. «Рациональное» может быть определено как технический разум в смысле его способности доказывать и просчитывать. В таком случае Аристотелево определение человека как рационального животного (*animal rationale*) так же ошибочно, как и описание образа Божия в человеке в терминах рациональной природы. Однако разум — это структура свободы, и он подразумевает потенциальную бесконечность. Человек — это образ Божий потому, что онтологические элементы в нем наличествуют полностью и объединены на тварной основе так же, как они наличествуют полностью и объединены в Боге как в созидательном основании. Человек — это образ Божий потому, что *его логос* аналогичен божественному логосу, так что божественный *логос* может появиться в виде человека, не разрушая при этом человечности человека.

Второй вопрос, который часто обсуждается и получал разные ответы в протестантской теологии, — это вопрос о сотворенной благодати человека. Ранние теологи приписывали Адаму как представителю сущностной природы человека все те совершенства, которые в другом отношении оставались за Христом или за человеком в его эсхатологическом осуществлении. Такое описание сделало падение совершенно недоступным пониманию. А если так, то современная теология справедливо приписывает Адаму своего рода спящую невинность — стадию детства, предшествующую непокорности и решению. Такая интерпретация «изначального состояния» человека делает падение удобопонимаемым и экзистенциально неизбежным. Здесь гораздо больше символической истины, чем в «восхвалении Адама» до падения. Благодать сотворенной природы человека заключается в том, что ему дана возможность и необходимость как актуализировать себя, так и стать независимым посредством своей самоактуализации вопреки неизбежно связанному с ней отчуждению. Следовательно, неадекватно задавать вопросы относительно актуального состояния Адама до падения (вопросы, например, о том, был ли он смертным или бессмертным, находился ли он в общении с Богом или нет, пребывал он в состоянии праведности или нет). Прошедшее время этих глаголов предполагает актуализацию во времени. Но именно этого-то и

потенциальность, и актуальность. Это верно даже и в том случае, если мы пользуемся психологическим символом и говорим о состоянии спящей невинности или если мы используем теологический символ и говорим о состоянии бытия, сокрытого в основании божественной жизни. Можно говорить о прошедшем времени только после того момента, когда божественное повеление «вбросило» Адама в самоактуализацию посредством свободы и судьбы.

Человек — это такое тварное создание, в котором онтологические элементы наличествуют в полном составе. В неполном составе они наличествуют во всех тех тварных созданиях, которых (именно по этой причине) называют «нижечеловеческими». «Нижечеловеческое» не подразумевает наличия меньшего совершенства, чем в случае с человеком. Наоборот, человек как такое существо, которое испытывает сущностную угрозу, по своему природному совершенству не сравним с нижечеловеческими творениями. «Нижечеловеческое» указывает на иной онтологический уровень, а не на иную ступень совершенства. Следует задаться вопросом о том, имеются ли сверхчеловеческие сущие в онтологическом смысле. С точки зрения как религиозного воображения, так и философского умозрения (неоплатонизм, Лейбниц) стоит дать утвердительный ответ. Согласно этим философским подходам, универсум изображался населенным духами, ангелами, высшими монадами. Могут ли такие существа, если они существуют, быть названы «сверхчеловеческими» - это зависит от суждения относительно предельного значения свободы и истории. Если, согласно Павлу, ангелы жаждут заглянуть в тайну спасения, то они наверняка не выше тех, кто опытно воспринимает эту тайну в своем собственном спасении. Наиболее адекватное решение этого вопроса было дано Фомой Аквинским, когда он провозгласил, что ангелы трансцендируют полярность индивидуальности и универсальности. Пользуясь нашей терминологией, можно сказать, что ангелы — это конкретно-поэтические символы структур или сил бытия. Они не являются сущими, но соучаствуют во всем, что есть. Их «эпифания» есть опыт откровения, детерминирующий историю религии и культуры. Именно их образы стали основой образов как великих мифологических божеств, так и решающего культурного символизма дохристианской и христианской эры. Ангелы подчинены Христу. Они должны служить ему, хотя нередко они против него и восстают. Они и сейчас обладают такой же силой, как и тогда, когда появились впервые. Они появляются снова и снова в разном обличье, хотя их субстанция и сила остаются прежними⁷.

Необходимо задать и последний вопрос — вопрос о том, каким именно образом человек соучаствует в жизни нижечеловеческих творений и наоборот? Классический ответ состоит в том, что человек — это микрокосм потому, что в нем присутствуют все уровни реальности. В мифах об «изначальном человеке», о «человеке свыше», о «Человеке» (а особенно в персидской традиции и в Первом послании к Коринфянам, гл. 15) и в подобного рода философских представлениях (Парацельс, Беме, Шеллинг) взаимное соучастие человека и природы выражено символически. Миф о том проклятии, который висит над природой, и о потенциальном соучастии природы в спасении указывает на то же. Все это трудно понять

в контексте той культуры, которая детерминирована номинализмом и индивидами. И все-таки это представление относится к тому наследию, которое западному сознанию предстоит возвратить. Проблема становится более неотложной тогда, когда христианская теология имеет дело с падением и спасением мира. Относится ли понятие «мир» к одной лишь человеческой расе? А если да, то может ли человеческая раса быть отделена от других сущих? Где пролегает граница во всеобщем биологическом развитии? Где пролегает граница в развитии индивидуального человека? Можно ли отделить ту природу, которая принадлежит ему посредством его тела, от природы универсальной? Сфера бессознательного человеческой личности — принадлежит ли она природе или человеку? Допускает ли коллективное бессознательное изоляцию индивида от других индивидов и от живой субстанции в целом? Эти вопросы показывают, что элемент соучастия в полярности индивидуализации и соучастия следует рассматривать более серьезно, когда речь идет о взаимном соучастии природы и человека. Здесь теологии следует поучиться у современного натурализма, который в этом пункте может послужить введением в полузабытую теологическую истину. То, что происходит в микрокосме, через взаимное соучастие происходит и в макрокосме, поскольку само-бытие едино.

б) Поддерживающая созидательность Бога. — Человек актуализирует свою конечную свободу в единстве с целостностью реальности. Эта актуализация включает в себя структурную независимость, способность подняться над «я» и возможность сопротивляться возврату к основанию бытия. В то же время актуализированная свобода остается в постоянной зависимости от созидательного основания. Только в силе само-бытия творение способно противиться небытию. Тварное существование включает в себя двойное сопротивление, то есть как сопротивление небытию, так и сопротивление тому основанию бытия, в котором оно укоренено и от которого оно зависит. Традиционно отношение Бога к творению в его актуализированной свободе называлось сохранением мира. Символ сохранения подразумевает как независимое существование того, что сохраняется, так и необходимость защиты от угроз разрушения. Учение о сохранении мира является той лазейкой, через которую деистические понятия легко просачиваются в теологическую систему. Мир мыслится в качестве независимой структуры, которая живет по своим собственным законам. Бог, несомненно, сотворил мир «вначале» и дал ему законы природы. Но после этого «начала» он или вообще устранился от вмешательства (последовательный деизм), или вмешивается в него лишь от случая к случаю через чудеса и откровения (теистический деизм), или действует в постоянной взаимосвязи с миром (последовательный теизм). Во всех этих трех случаях было бы неуместно говорить о поддерживающем творении.

Со времени Августина существовала и другая интерпретация сохранения мира. Сохранение — это постоянное созидание, в процессе которого Бог творит из вечности вещи вместе со временем. Таково единственно адекватное понимание сохранения. Оно было принято реформаторами, мощно выражено Лютером и радикально разработано Кальвином, который добавил к нему предостережение против той деистической опасности, которую он предвосхитил. Этой тенденции мышления и нужно сле-

довать, сделав его своего рода линией обороны, на которой должна быть отражена атака современного полудеистического, полутеистического способа воспринимать Бога в качестве некоего сущего наряду с миром. Бог сущностно созидателен и, следовательно, созидателен в каждый момент временного существования, наделяя силой бытия все то, что обретает бытие из созидательного основания божественной жизни. Однако существует и решительная разница между созиданием порождающим и созиданием поддерживающим. Последнее относится к данным структурам реальности — к тому, что продолжается в процессе изменений, ко всему обычному и вычисляемому в вещах. Без элемента статики конечное сущее было бы неспособно отождествить себя с собой или что-то с чем-то. Без него были бы невозможны ни ожидание, ни действие во имя будущего, ни то место, в котором можно было бы пребывать. И, следовательно, было бы невозможно и бытие. Вера в поддерживающую созидательность Бога — это вера в непрерывность структуры реальности как основы бытия и действия.

Современное мировоззрение в его главном направлении полностью исключило осознание поддерживающей созидательности Бога. Природа понималась в качестве системы измеряемых и вычисляемых законов, пребывающих в себе без начала или конца. «Хорошо созданная земля» была надежным местом в надежном универсуме. И хотя никто бы не стал отрицать, что каждая особая вещь подвержена угрозе небытия, структура целого этой угрозе была, как казалось, не подвержена. Следовательно, можно было говорить о «боге или природе» (*deus sive natura*), коль скоро в этом выражении выявлено, что наименование «Бог» не добавляет ничего к тому, что уже заключено в наименовании «природа». Можно было бы назвать такие идеи «пантеистическими», но в таком случае пришлось бы признать, что они не слишком-то отличаются от идей деизма, приговаривающего Бога оставаться на обочине реальности и оставляющего миру ту же независимость, которой он обладает в натуралистическом пантеизме. Символ поддерживающей созидательности Бога в обоих случаях исчезал. В наше время главное направление современного мировоззрения обращено в противоположную сторону. Основания самодостаточного универсума были потрясены. Вопросы о его начале и конце обрели теоретическую значимость, выявив элемент небытия в универсуме как в целом. Одновременно и ощущение того, что жизнь протекает в предельно надежном мире, было разрушено катастрофами XX столетия и соответствующими философией и литературой экзистенциализма. Символ поддерживающей созидательности Бога обрел новое значение и силу.

На вопрос о том, стоит ли отношение между Богом и миром выражать в терминах имманентности или трансцендентности, обычно отвечают, что это все равно. Однако такой ответ, хотя он и верен, ни одной проблемы не решает. Имманентность и трансцендентность — это пространственные символы. Бог — или *в* мире, или *над* миром, или и там, и там. Вопрос заключается в том, что это означает в непространственных терминах. Бог, несомненно, не находится в том же пространстве, что и мир, но не находится он и в ином пространстве. Он — созидательное основание пространственной структуры мира, но он к этой структуре не привязан — ни позитивно, ни негативно. Пространственный символ указывает на каче-

ственное отношение: Бог и имманентен миру в качестве его неизменного созидательного основания, и трансцендентен миру через свободу. Как бесконечная божественность, так и конечная человеческая свобода делают и мир трансцендентным Богу, и Бога трансцендентным миру. Религиозный интерес к божественной трансцендентности не удовлетворяется там, где справедливо утверждается бесконечная трансцендентность бесконечного по отношению к конечному. Эта трансцендентность не противоречит совпадению противоположностей, но скорее подтверждает его. Бесконечное присутствует во всем конечном, будь то камень или гений. Та трансцендентность, которой требует религиозный опыт, является тем отношением «свободного к свободному», которое актуально в каждой личностной встрече. Разумеется, священное - это что-то «совсем иное». Однако инакость реально не воспринимается как инакость, если она остается в эстетически-когнитивной сфере и не постигается опытом как инакость того божественного «Ты», свобода которого может вступить в противоречие с моей свободой. Смысл пространственных символов для божественной трансцендентности заключен в возможном конфликте и в возможном примирении бесконечной и конечной свобод.

в) Направляющая созидательность Бога. —

(1) *Творение и Цель.* «Цель творения» - это настолько амбивалентное понятие, что его следует избегать. У творения нет цели помимо него самого. С точки зрения тварного мира целью творения является сам по себе тварный мир и актуализация его потенциальностей. С точки зрения творца целью творения является осуществление той созидательной™ творца, у которой нет цели помимо нее самой, поскольку божественная жизнь сущностно созидательна. Если счесть целью творения «славу Божию» (как это принято в кальвинистской теологии), то прежде всего необходимо признать высокосимволический характер подобного постулата. Ни один кальвинистский теолог не сможет допустить, что Бог испытывает недостаток в чем-то таком, чем он должен быть обеспечен из того тварного мира, который он создал. Подобная мысль отвергается как языческая. Создавая мир, Бог является единственной причиной славы, которую он желает обеспечить через свое творение. Но если он является единственной причиной своей славы, то он не нуждается в том, чтобы мир воздавал ему славу. Он обладает ей вечно в себе самом. Согласно лютеранской теологии цель Бога состоит в том, чтобы иметь со своими творениями общение любви. Бог творит мир потому, что божественная любовь жаждет иметь объект любви в дополнение к себе самой. Здесь вновь подразумевается, что Бог нуждается в чем-то, чего он мог бы и не иметь без творения. Взаимная любовь — это взаимозависимая любовь. И все-таки, согласно лютеранской теологии, нет ничего такого, что тварный мир мог бы предложить Богу. Здесь дает только Бог. Понятие «цель творения» должно быть заменено понятием «*telos* созидательности» — понятием внутренней цели осуществления в актуальности того, что в божественной жизни находится вне потенциальности и актуальности. Одна из функций божественной созидательности состоит в том, чтобы привести к подобному осуществлению каждое сущее. Следовательно, направляющая созидательность должна быть присовокуплена к созидательности порождающей и поддерживающей. Это та сто-

рона божественной созидательности, которая соотнесена с будущим. Традиционный термин, которым обозначается направляющая созидательность, — «провидение».

(2) *Рок и провидение*. Провидение - понятие парадоксальное. Вера в провидение — это вера «вопреки», вопреки мраку рока и бессмысленности существования. Термин *pronoia* («провидение») появляется у Платона в контексте той философии, которая преодолела мрак сверхчеловеческого и сверхбожественного рока посредством идеи блага как окончательной силы бытия и познания. Вера в историческое провидение является триумфом профетической интерпретации истории — той интерпретации, которая наделяет смыслом историческое существование вопреки никогда не иссякающим опытам бессмысленности. В позднеантичном мире рок победил провидение и вселил ужас в массы, однако христианство акцентировало победу Христа над силами рока и страха именно тогда, когда казалось, что они одолели его на кресте. Именно здесь вера в провидение была утверждена окончательно.

И все-таки в христианскую эпоху совершалась эволюция в направлении преобразования провидения в рациональный принцип, для чего приходилось жертвовать его парадоксальным характером. Хотя человек и не знает причин провиденциальной деятельности Бога, все-таки подчеркивалось то, что *есть* известные лишь Богу причины и что человек способен соучаствовать в этом знании хотя бы фрагментарно. Современная философия развивалась помимо этого положения. Она пыталась занять престол Бога сама и заменить провиденциальную деятельность Бога точными описаниями разума. Эти описания были выражены в трех формах - в телеологической, гармонистической и диалектической.

Телеологический способ представляет собой попытку доказать, что все вещи устроены и упорядочены таким образом, что они служат цели деятельности Бога, а цель его — человеческое счастье. Внимательный анализ всего телеологического в природе и в человеке служит поводом к появлению бесчисленных аргументов в пользу божественного провидения. И все-таки если предельным критерием является счастье человека, то всякое такое событие в природе, которое выявляет свое противодействие человеческому счастью, действует на этот телеологический оптимизм катастрофически.

Второй способ указывать на провидение в рационалистических терминах — это способ гармонистический. Большинство философов Просвещения пользовались этим методом имплицитно или эксплицитно. С их точки зрения гармония не означает того, что все есть «сладость и свет». Она означает, что закон гармонии действует помимо людей и их эгоистических намерений. Законы рынка (в том виде, в каком они были разработаны классическими экономистами) являются моделью такого рода секуляризированного провидения. Однако этот принцип оказался действенным во всех сферах жизни. Либерализм, учение об индивидуальной свободе является рациональной системой провидения. Закон гармонии регулирует бесчисленные противоборствующие тенденции, цели и действия всех индивидов без человеческого вмешательства. Даже протестантизм использует принцип гармонии тогда, когда он открывает Библию для всякого христианина и отказывает церковным авторитетам в праве

вмешиваться. За учением протестантизма о том, что Библия сама себя интерпретирует (*scripturasuae ipsum interpretes*), стоит та раннелиберальная вера в гармонию, которая сама по себе является рационализированной формой веры в провидение. Прогрессивистский оптимизм XIX столетия - это прямое следствие всеобщего принятия принципа гармонии.

Третья форма рациональной идеи провидения (и более глубокая, и более пессимистичная одновременно) — это историческая диалектика, предполагающая осознание глубины негативности в бытии и в существовании. Это одинаково верно в отношении как к идеалистическому, так и реалистическому способам выражения. Гегель вводит в процесс божественной самореализации небытие и конфликт. Маркс указывает на дегуманизацию и самоотчуждение исторического существования, рассматривая их в качестве опровержения либеральной веры в автоматическую гармонию. Рок вновь возникает в виде темного основания рационализированного провидения и в виде его вечной угрозы. И все-таки диалектика ведет к синтезу — как логически, так и актуально. Провидение все-таки побеждает - как для Гегеля, так и для Маркса. Для Гегеля оно побеждает в его собственную эпоху, а для Маркса оно победит в неопределенном будущем. Однако ни для того, ни для другого провидение не является тем, что несет индивиду утешение. Маркс не видит осуществления индивидуальной судьбы нигде, кроме как в осуществлении коллективном, тогда как Гегель вообще не смотрит на историю как на то пространство, где есть место счастью индивида — ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. Катастрофы XX столетия сокрушили даже и эту ограниченную веру в рациональное провидение. Рок закрыл своей тенью христианский мир так же, как две тысячи лет назад он же затмил мир античный. Индивидуальный человек страстно просит о том, чтобы ему была предоставлена возможность верить в личностное осуществление вопреки негативности его исторического существования. И вопрос об историческом существовании вновь обернулся борьбой с мраком рока: это та же самая борьба, в которой изначально христианство одержало победу.

(3) *Смысл Провидения.* Провидение означает то «пред-видение» (*providere*), которое является «пред-упорядочиванием» («видением», «смотрением»). Эта амбивалентность смысла выражает амбивалентность ощущения провидения и соответствует различным интерпретациям этого понятия. Если подчеркивается элемент предвидения, то Бог становится всеведущим зрителем, который знает, что произойдет, но не вмешивается в свободу своих созданий. Если же подчеркивается элемент предупорядочивания, то Бог становится тем «планировщиком», который еще «до основания мира» упорядочил все, что произойдет: все природные и исторические процессы — это не более чем исполнение этого сверхвременного божественного плана. В первой интерпретации творения создают свой собственный мир, а Бог остается зрителем. Во второй интерпретации творения являются винтиками универсального механизма, и только Бог действует активно. Обе эти интерпретации провидения должны быть отвергнуты. Провидение - это непрерывная деятельность Бога. Он никогда не является зрителем, но всегда направляет все к своему осуществлению. Однако направляющая созидательность Бога всегда созидает посредством свободы человека и посредством спонтанности и структурной

целостности всех творений. Провидение действует через полярные элементы бытия. Оно осуществляет себя посредством условий индивидуального, социального и универсального существования, посредством конечности, небытия и тревоги, посредством взаимозависимости всех конечных вещей, посредством их сопротивления божественной деятельности и посредством разрушительных последствий этого сопротивления. Все экзистенциальные условия включены в направляющую созидательность Бога. При этом их сила не усиливается и не уменьшается, а сами они не сводятся на нет. Провидение — это не вмешательство, а созидание. Оно использует все факторы (и те, что даны свободой, и те, что даны судьбой), творчески направляя все к своему осуществлению. Провидение — это *качество* всякой констелляции условий — такое качество, которое «ведет» или «влечет» к осуществлению. Провидение — это то «божественное условие», которое наличествует как во всякой группе конечных условий, так и в совокупности конечных условий. Провидение — это не дополнительный фактор, не чудесное физическое или умственное вмешательство в терминах супранатурализма. Это — то качество внутренней направленности, которое присутствует во всякой ситуации. Человек, который верит в провидение, верит не в то, что особая божественная деятельность изменит условия конечности и отчуждения. Он верит и утверждает с мужеством веры, что нет такой ситуации, которая могла бы помешать осуществлению его предельной судьбы и что нет ничего, что могло бы отлучить его от той любви Божией, которая есть во Христе Иисусе (Римл., гл. 8).

То, что действительно для индивида, действительно и для истории в целом. Вера в историческое провидение означает уверенность в том, что история в каждом из своих моментов (и в эпохи прогресса, и в эпохи катастроф) способствует предельному осуществлению тварного существования, хотя это осуществление и не находится в возможном временно-пространственном будущем.

Направляющая созидательность Бога является ответом на вопрос о смысле молитвы и, в особенности, молитв-прошений и молитв о заступничестве. Ни один из этих двух типов молитвы не означает того, будто Бога, как ожидается, заставят вмешаться в экзистенциальные условия. В обоих случаях речь идет о том, что Бога просят направить данную ситуацию к ее осуществлению. Молитвы являются элементом этой ситуации и являются более мощным фактором в том случае, если это подлинные молитвы. В качестве элемента ситуации молитва является условием направляющей созидательности Бога, хотя форма этой созидательности может представлять собой полное отторжение явного содержания молитвы. И все-таки молитва должна быть услышана в соответствии с тем ее сокровенным содержанием, каким является подчинение фрагмента существования Богу. Это сокровенное содержание молитвы всегда решающее. Это тот элемент ситуации, который используется Богом в его направляющей созидательности. Всякая серьезная молитва включает в себе силу не из-за интенсивности выраженного в ней желания, но из-за той веры, которую имеет личность в направляющую созидательность Бога, - той веры, которая преобразует экзистенциальную ситуацию.

(4) *Индивидуальное и историческое провидение.* Провидение имеет к индивиду такое же отношение, как и к истории. Специальное провидение (*providentia specialis*) дает индивиду уверенность в том, что в любых условиях, при любом сочетании условий божественный «фактор» активен и что, следовательно, путь его к предельному осуществлению открыт. В позднеантичном мире специальное провидение было практическим смыслом провидения. В тот период, когда для индивидуальной истории не существовало ничего кроме фортуны и рока (*tychē* и *haimarmene*) — той силы над человеком, которую он не мог изменить и в которую он ничего не мог привнести, — вера в специальное провидение, культивируемая в большинстве философских школ, была верой освобождающей. Единственное, что мог делать человек, — это принять свою ситуацию и через это принятие трансцендировать ее в стоическое мужество, в скептическую покорность или в мистическое возвышение. В христианстве провидение — это элемент того отношения между Богом и человеком, которое является отношением «лицом к лицу»; оно приносит теплоту веры в исполненное любви покровительство и личностное водительство. Оно дает индивиду ощущение трансцендентной защищенности посреди необходимостей природы и истории. Это — доверие к «божественному условию» при любом сочетании конечных условий. В этом и величие провидения, и его опасность. Доверие к божественному водительству может обернуться убеждением в том, что Бог должен изменить условия ситуации для того, чтобы сделать его собственное условие эффективным. А если этого не происходит, то доверие и вера рушатся. Однако парадокс веры в провидение состоит в том, что именно тогда, когда условия ситуации оказываются для верующего губительными, божественное условие дает ему ту уверенность, которая трансцендирует губительность. Христианство сделало больше, чем просто изменило смысл специального провидения. Вслед за иудаизмом оно добавило к специальному провидению веру в историческое провидение. Для античного мира это было невозможным, но для иудейского профетизма это было реальным, а для христианства — необходимым, поскольку Бог устанавливает свое царство через историю. Опыт великих империй, подвергшихся действию силы рока, не поколебал иудейской и христианской веры в историческое провидение. Империи — это стадии мирового исторического процесса, осуществлением которых стало царство Божие, устанавливаемое через Израиль или через Христа. Конечно, вера эта не менее парадоксальна, чем индивидуальная вера личности в направляющую созидательность Бога в его жизни. Всякий раз, когда забывают о парадоксальном характере исторического провидения; всякий раз, когда историческое провидение привязывают к особым событиям или особым ожиданиям (будь то в религиозных или секулярных терминах), разочарование следует так же неизбежно, как неизбежно оно в жизни индивида. Неверное понимание исторического провидения, согласно которому осуществлением истории является сама история, утопично. Однако то, что осуществляет историю, ее и трансцендирует так же, как то, что осуществляет жизнь индивида, трансцендирует ее. Вера в провидение парадоксальна. Это вера «вопреки». Если этого не понять, то вера в провидение разрушится, разрушив вместе с тем веру в Бога и в смысл жизни и истории. Безграничный ци-

низм является результатом ошибочной, а потому и порождающей разочарование веры в индивидуальное или историческое провидение.

(5) *Теодицея*. Парадоксальный характер веры в провидение является ответом на вопрос о теодицее. Вера в направляющую созидательность Бога всегда наталкивается на опыт человека в том мире, где, как кажется, условия человеческой ситуации исключают для многих людей возможность хотя бы предварительного и фрагментарного осуществления. Ранняя смерть, разрушительные общественные условия, слабоумие и безумие, непрекращающиеся ужасы исторического существования — все это вместе взятое укрепляет, судя по всему, веру скорее в рок, чем в провидение. Как может быть оправдан (*theos-dike*) всемогущий Бог ввиду тех реалий, в которых нельзя обнаружить никакого смысла?

Вопрос о теодицее — это не вопрос о физическом зле, страданиях, смерти и т.д., а также и не вопрос о нравственном зле, грехе, саморазрушении и т.д. Физическое зло является естественной импликацией тварной конечности. Нравственное зло является трагической импликацией тварной свободы. Творение — это созидание конечной свободы; это созидание жизни с ее величием и ее опасностями. Бог живет, и его жизнь созидательна. Если Бог созидателен в себе, то он не может создать того, что было бы ему противоположно; он не может создать мертвого — того объекта, который является чисто объектом. Он должен создать то, что объединяет субъектность и объектность, то есть жизнь, что включает в себе свободу, а вместе с ней — и опасности свободы. Созидание конечной свободы — это тот риск, который приемлет божественная созидательность. Это — первый шаг, приближающий к ответу на вопрос о теодицее.

И все-таки это не дает ответа на вопрос, почему же кажется, что некоторые сущие их имеют возможности какого-либо осуществления — даже и возможности свободно сопротивляться собственному осуществлению. Прежде всего мы должны понять, кем и при каких обстоятельствах может задаваться этот центральный вопрос теодицеи. Все теологические постулаты экзистенциальны и подразумевают наличие того человека, который выдвигает постулат или задает вопрос. То тварное существование, о котором говорит теология, — это «мое» тварное существование, и только на этом основании можно осмысленно говорить о тварности вообще. Эта экзистенциальная корреляция исчезает в том случае, если вопрос о теодицее ставится в отношении других людей иначе, нежели в отношении самого вопрошающего. Ситуация здесь точно такая же, как и в том случае, когда вопрос о предопределении ставится по отношению к другим людям иначе, нежели к вопрошающему. Этот вопрос тоже выпадает из той экзистенциальной корреляции, которая делает спорным любое теологическое утверждение о субъекте. Человек, парадоксально доверяя вере, может сказать: «Ничто не может отлучить *меня* от Любви Божией» (Римл., гл. 8), но ни с какой долей уверенности он не может сказать о том, отлучены или нет другие люди от Любви Божией или от предельного осуществления. Ни один человек не может иметь общего или индивидуального суждения по этому вопросу в том случае, если он выпадает из корреляции веры.

Если мы хотим ответить на вопрос об осуществлении других личностей (а вместе с тем — и на вопросы о теодицее и предопределении), то мы

собственной судьбой. И найти эту точку нетрудно. Это — соучастие их бытия в нашем бытии. Принцип соучастия подразумевает, что всякий вопрос об индивидуальном осуществлении должен одновременно быть и вопросом об осуществлении универсальном. Ни один из них не может быть отделен от другого. Судьбу индивида невозможно отделить от судьбы того целого, в котором он соучаствует. Можно было бы говорить о показательном осуществлении или неосуществлении, но помимо этого следует иметь в виду созидательное единство индивидуализации и соучастия в глубине божественной жизни. Вопрос о теодицее находит свой окончательный ответ в тайне созидательного основания. Однако этот вопрос заключает в себе такое решение, которое весьма определено. Разделение человечества на осуществленных и неосуществленных индивидов (или разделение на тех, кому предопределено либо спасение, либо осуждение) невозможно экзистенциально (а следовательно, и теологически). Такое разделение противоречит окончательному единству индивидуализации и соучастия в творческом основании божественной жизни.

Принцип соучастия является для нас еще одним шагом вперед. Говорят, что сам Бог соучаствует в негативностях тварного существования. Эта идея поддерживается как мистическим, так и христологическим мышлением. И все-таки ее можно принять лишь с оговорками. Подлинный патрипассионизм (учение о том, что Бог Отец страдал во Христе)^{26*} был справедливо отвергнут ранней церковью. Бог как само-бытие трансцендирует небытие абсолютно. С другой стороны, Бог как созидательная жизнь включает в себя конечное, а вместе с ним — и небытие, хотя небытие вечно преодолевается, а конечное вечно воссоединяется в бесконечности божественной жизни. Следовательно, имеет смысл говорить о соучастии божественной жизни в негативностях тварной жизни. Таков предельный ответ на вопрос о теодицее. Уверенность в направляющей созидательности Бога основана на уверенности в Боге как в основании бытия и смысла. Доверие всякого тварного существа, его мужество быть коренится в вере в Бога как в собственное созидательное основание.

6. Бог как соотносимый

а) Божественная святость и творение. — «Отношение» — это базисная онтологическая категория, которая действительна как в корреляции онтологических элементов, так и во взаимоотношениях всего конечного. Определенно теологическим вопросом является следующий: «Может ли Бог быть соотносен, а если да, то в каком смысле?» Бог как само-бытие является основанием всякого отношения; в его жизни все отношения присутствуют помимо различий между потенциальностью и актуальностью. Но они не являются отношениями Бога с кем-то еще. Это — внутренние отношения божественной жизни. Внутренние отношения, разумеется, не обусловлены актуализацией конечной свободы. Однако вопрос заключается в том, имеются ли внешние отношения между Богом и творением. Учение о творении утверждает, что Бог является созидательным основанием всего во всякий момент. В этом смысле не существует той

тварной независимости, из которой может быть выведено внешнее отношение между Богом и творением. Если считать, что Бог находится в отношении, то этот постулат столь же символичен, как и постулат о том, что Бог — это Бог живой. И всякому особому отношению присущ этот символический характер. Всякое отношение, в котором Бог становится объектом для субъекта (будь то в познании или в действии), должно одновременно и утверждаться, и отрицаться. Оно должно утверждаться потому, что человек — это такое центрированное «я», всякое отношение к которому включает объект. Оно должно отрицаться потому, что Бог никогда не может стать объектом для человеческого познания или действия. Именно поэтому мистическая теология (как в пределах, так и за пределами христианской теологии) говорит о Боге распознающем и любящем себя через человека. Это означает, что если Бог и становится объектом, то он все-таки остается субъектом.

Неприступность Бога или невозможность иметь с ним отношение в собственном смысле слова выражена в слове «святость». Бог сущно-стно свят, и всякое отношение с ним включает осознание того, что это парадоксально — быть соотнесенным с тем, что свято. Бог не может стать объектом познания или партнером в действии. Если мы говорим (как мы и должны говорить) об отношении «я-ты» между Богом и человеком, то здесь «ты» включает в себя «я» и, следовательно, все отношение в целом. Если бы это было не так, если бы отношение «я-ты» с Богом было скорее собственным, нежели символическим, то «я» можно было бы из этого отношения изъять. Однако не существует такого места, в которое человек мог бы быть изъят из божественного «ты», поскольку оно включает в себя «я» и гораздо ближе к «я», чем «я» - к самому себе. В конечном счете было бы оскорбительным для божественной святости говорить о Боге так же, как мы говорим об объектах, существование или несуществование которых может обсуждаться. Оскорбительно для божественной святости относиться к Богу или как к партнеру, с которым сотрудничаешь, или как к высшей силе, на которую влияешь посредством обрядов и молитв. Святость Бога делает невозможным ввести его в контекст корреляции «я-мир» и субъект-объектной корреляции. Бог сам является основанием и смыслом этой корреляции, а не элементом в ней. Святость Бога требует того, чтобы в отношении с ним мы уходили от совокупности конечных отношений и входили в такое отношение, которое в категорическом смысле слова вовсе не является отношением. Мы можем ввести все наши отношения в сферу священного, можем освятить конечное (включая его внутренние и внешние отношения) через опыт священного. Однако, для того чтобы это сделать, мы прежде всего должны трансцендировать все эти отношения. Теология, которая по своей природе всегда подвержена опасности ввести Бога в когнитивное отношение субъект-объектной структуры бытия, должна неуклонно указывать на святость Бога и на его неприступность в суждении о себе.

Символами «всетрансцендирующей» святости Бога являются «величие» и «слава». С наибольшей очевидностью они проявляются в исключаящем монотеизме Ветхого Завета и кальвинизма. Для Кальвина и его последователей слава Божия - это цель творения и падения, проклятия и спасе-

ния. Величие Божие исключает тварную свободу и затмевает божественную любовь. Это было и остается коррективом к сентиментальному образу того Бога, который служит для исполнения человеческих чаяний. Но одновременно это было и остается объектом оправданной критики. Утверждение славы Божией за счет исключения божественной любви - это бесславие. А то величие, которое характеризует Бога как склонного к подавлению деспота, отнюдь не величественно. Величие и славу Бога не следовало бы отделять от других качеств божественной жизни. Святость Бога - это не качество в себе и не качество себя; это такое качество, которое квалифицирует все остальные качества как божественные. Его сила — это священная сила; его любовь — это священная любовь. Люди никогда не являются лишь средствами для божественной славы; они являются и ее целями. Поскольку люди укоренены в божественной жизни и, как считается, должны в нее возвратиться, они соучаствуют и в ее славе. В восхвалении божественного величия заключено и восхваление тварной судьбы. Именно поэтому восхваление Бога играет такую решающую роль во всех литургиях, псалмах и молитвах. Разумеется, человек не восхваляет себя тогда, когда он восхваляет величие Божие, однако он восхваляет ту славу, в которой он соучаствует через свою хвалу.

б) Божественная сила и творение. —

(1) *Смысл всемогущества.* Бог — это сила бытия, сопротивляющегося небытию и его преодолевающего. Относительно творения божественная сила выражена в символе всемогущества. «Всемогущий Бог» — это первый субъект христианского символа веры. Именно это отделяет исключаящий монотеизм от всех тех религий, в которых Бог есть нечто меньшее, нежели само-бытие или сила бытия. Только всемогущий Бог может быть предельной заботой человека. Очень могущественный Бог может претендовать на то, чтобы стать предельной заботой, но он таковой не является, и его претензия сводится к нулю, поскольку он не может сопротивляться небытию и, следовательно, не может стать источником того предельного мужества, которым преодолевается тревога. Тот член символа веры, где говорится о «Боге Отце всемогущем», выражает христианское осознание того, что тревога перед небытием вечно преодолевается в божественной жизни. Символ всемогущества дает первый и базовый ответ на заключенный в конечности вопрос. А если так, то понятно, почему большинство литургических и свободных молитв начинаются с обращения «Господи Всемогущий».

Таков религиозный смысл всемогущества. Но как же его можно выразить теологически? В обыденном языке понятие «всемогущество» подразумевает наличие того высшего сущего, которое способно сделать все, что только захочет. Такое представление следует отвергнуть как с религиозной, так и с теологической точек зрения. Оно делает Бога сущим наряду с другими сущими — сущим, которое спрашивает себя, какую именно из бесконечного числа возможностей следует актуализировать. Тем самым Бог подчиняется расколу между потенциальностью и актуальностью — тому расколу, который актуально является наследием конечности. Это приводит к тем абсурдным вопросам о силе Бога, которые формулируются в терминах логически противоречивых возможностей. В противовес такой карикатуре на всемогущество Бога Лютер, Кальвин и

другие утверждали, что всемогущество — это та божественная сила, посредством которой Бог созидателен во всем и через все в каждый момент. Всемогущий Бог — это «вседействующий» Бог. Однако в такой интерпретации заключена одна трудность: это привело бы к отождествлению божественной силы с актуальными происшествиями во времени и пространстве и тем самым вытеснило бы трансцендентный элемент во всемогуществе Бога. Более адекватным было бы определять божественное всемогущество как ту силу бытия, которая сопротивляется небытию во всех его проявлениях и которая выявляет себя в созидательном процессе во всех его формах.

Вера во всемогущего Бога является ответом на поиск того мужества, которого достаточно для преодоления тревоги перед конечностью. Предельное мужество основано на соучастии в предельной силе бытия. Когда обращение «Господи Всемогущий» произносится всерьез, тем самым обретается опыт победы над угрозой небытия и выражается предельное, мужественное утверждение существования. Ни конечность, ни тревога не исчезают, но включаются в бесконечность и мужество. Только в такой корреляции и может быть интерпретирован символ всемогущества. Всемогущество магично и абсурдно, если понимать его как некое качество высшего сущего, которое способно делать все, что оно хочет.

Относительно времени всемогущество — это вечность; относительно пространства — вездесущие; относительно субъект-объектной структуры бытия — всеведение. Теперь эти символы должны быть интерпретированы. Причинность и субстанция в отношении к само-бытию уже обсуждались, когда речь шла о символе Бога как «созидательного основания» бытия, где термин «созидательный» и включал в себя причинность, и трансцендировал ее, а термин «основание» и включал в себя субстанцию, и трансцендировал ее. Их интерпретация предшествовала интерпретации трех других символов потому, что божественная созидательность логически предшествует отношению Бога к сотворенному.

(2) *Смысл Вечности.* «Вечность» — исконно религиозное слово. Им обозначается нечто вроде той «все-временности», которая была бы аналогом всемогущества, везде присутствия и т.д. Это может быть следствием огромной значимости времени как категории конечности. Божественно лишь то, что дает мужество выносить тревогу временного существования. Там, где обращение «Господи Предвечный» означает соучастие в том, что побеждает небытие временности, — там возникает опыт вечности.

Понятие вечности следует оградить от двух неверных толкований. Вечность — это и не безвременность, и не бесконечность времени. Слово *olim* в древнееврейском языке и слово *aiones* в древнегреческом обозначают не безвременность, а скорее силу охватывать собой все периоды времени. Поскольку время сотворено в основании божественной жизни, Бог сущностно с ним соотносится. Если все божественное трансцендирует раскол между потенциальностью и актуальностью, то это же следует сказать и о времени как элементе божественной жизни. Особые моменты времени не отделены друг от друга; настоящее не поглощается прошлым и будущим; вечное содержит в себе временное. Вечность — это трансцендентное единство расчлененных моментов экзистенциального времени. Было бы неадекватным отождествлять одновременность с вечностью.

Одновременность стерла бы различия между тремя измерениями времени; а время без измерений — это безвременность. В этом случае оно не отличается от безвременной действительности математического положения. Если мы называем Бога Богом живым, то мы утверждаем, что он заключает в себе и временность, а с ней - и соотносительность с измерениями времени. Даже Платон не смог исключить временность из вечности; он назвал время движущимся образом вечности. Было бы глупо подразумевать, что время — это образ безвременности. Для Платона вечность заключает в себе время, хотя это время движется по кругу. Гегеля на логических основаниях критиковал Тренделенбург^{27*}, а на религиозных основаниях — Кьеркегор. Критиковали они его за то, что он включил движение в сферу логических форм. Но для Гегеля те логические формы, движение которых он описывал, были силами бытия, пребывающими вне актуальности в жизни «абсолютного духа» (обычно это понятие неудачно переводится как «абсолютный ум»), но актуализированным и в природе, и в истории. Гегель указал на ту временность в Абсолюте, по отношению к которому время, как мы его знаем, является одновременно и его образом, и его искажением. И все-таки критика Кьеркегора была оправдана лишь постольку, поскольку Гегель не осознавал того, что человеческая ситуация, включающая в себя искаженную временность, обрекает на неудачу его попытку дать полное и окончательное толкование истории. Однако гегелевская идея диалектического движения в Абсолюте согласуется с исконным смыслом вечности. Вечность — это не безвременность. Вечность не является и бесконечностью времени. Бесконечное время, которое Гегель верно называл «дурной бесконечностью», — это бесконечное повторение временности. Возвышать расчлененные моменты времени до бесконечной значимости, требуя при этом их бесконечного удвоения, — это самая утонченная форма идолопоклонства. Для всякого конечного сущего вечность - в этом смысле - была бы тождественна осуждению, каким бы ни было содержание никогда не кончающегося времени (ср. миф о Вечном Жиде^{28*}). Для Бога это означало бы его подчинение высшей силе, то есть структуре расчлененной временности. Это лишило бы Бога его вечности и сделало бы его вечно живым сущим ни-жебожественного характера. Вечность — это не бесконечность времени.

Принимая во внимание эти соображения и утверждение о том, что вечность заключает в себя временность, следует еще задать вопрос: «Каково отношение вечности к измерениям времени?» Ответ требует от нас прибегнуть к той единственной аналогии вечности, которую можно обнаружить в человеческом опыте^{29*}, то есть к единству вспоминаемого прошлого и предваряемого будущего в опыте настоящего. Такого рода аналогия подразумевает символический подход к смыслу вечности. Соответственно преобладанию настоящего во временном опыте вечность в первую очередь должна быть символизирована как вечное настоящее (*nunc eternum*). Однако это *nunc eternum* — это не одновременность и не отрицание независимого смысла прошлого и будущего. Вечное настоящее - это такое движение от прошлого к будущему, которое в то же время не перестает быть и настоящим. Будущее подлинно только в том случае, если оно открыто, если новое может произойти и если оно может быть предварено. Именно это соображение вынудило Бергсона настаивать на той

абсолютной открытости будущего, которая простиралась до того, что и Бог обрел зависимость от того непредвиденного, что может произойти. Однако отстаивая учение об абсолютной открытости будущего, Бергсон обесценил настоящее тем, что отверг возможность его предварения. Бог, который не способен предварить какое-либо возможное будущее, зависит от абсолютной случайности и не может быть основанием предельного мужества. Такой Бог должен был бы и сам подчиниться тревоге перед неизведанным. Он уже не был бы само-бытием. Следовательно, относительная (а не абсолютная) открытость будущему является характеристикой вечности. Новое существует превыше потенциальности и актуальности в божественной жизни и становится актуальным в качестве нового во времени и в истории. Без элемента открытости история была бы лишена созидательности. Она перестала бы быть историей. Но, с другой стороны, без того, что эту открытость ограничивает, история лишилась бы направленности. Она перестала бы быть историей. Далее. Вечность Бога не зависит от исполненного прошлого. Для Бога прошлое не исполнено, поскольку через него он творит будущее, а, творя будущее, он заново творит прошлое. Если бы прошлое было всего лишь общей суммой того, что произошло, то тогда подобное утверждение было бы бессмысленным. Но прошлое включает в себя и собственные потенциальности. Те потенциальности, которые станут актуальными в будущем, детерминируют не только будущее, но и прошлое. Прошлое становится каким-то другим через все новое, что происходит. Его аспекты меняются - факт, на котором основана значимость исторической интерпретации прошлого. И все-таки заключенные в прошлом потенциальности не выявятся прежде, чем они детерминируют будущее. Они могут детерминировать его посредством той новой интерпретации, которая дана историческим воспоминанием. Но потенциальности могут детерминировать будущее и через те процессы развития, которые делают эффективными некоторые из скрытых потенциальностей. С точки зрения вечности открыты как прошлое, так и будущее. Созидательность, ведущая в будущее, преобразует и прошлое. Если вечность воспринимать в терминах созидательности, то вечное вберет в себя прошлое и будущее, не поглотив их особого характера как измерений времени.

Вера в вечного Бога - это основа того мужества, которое преодолевает негативности временного процесса. Не остается тревоги ни за прошлое, ни за будущее. Тревога за прошлое преодолевается свободой Бога, устремленной к прошлому и его потенциальностям. Тревога за будущее преодолевается зависимостью нового от единства божественной жизни. Расчлененные моменты времени едины в вечности. Именно здесь, а не в учении о душе человека, коренится уверенность в том, что человек соучаствует в божественной жизни. Надежда на вечную жизнь основана не на субстанциальном качестве души человека, а на его соучастии в вечности божественной жизни.

(3) *Смысл Вездеприсутствия.* Отношение Бога к пространству, равно как и его отношение ко времени, должно быть интерпретировано в качественных терминах. Бог и не бесконечно протяжен в пространстве, и не ограничен каким-то определенным пространством. Но он и не беспространствен. Теология, склоняющаяся к пантеистическим формулировкам,

отдает предпочтение первому подходу, тогда как теология, для которой характерны деистические тенденции, выбирает второй подход. Вездеприсутствие может быть интерпретировано как протяженность божественной субстанции через все пространства. Однако это подчиняет Бога расчлененной пространственности и помещает его, так сказать, рядом с самим собой, заставляя его жертвовать личностным центром божественной жизни. Эта интерпретация должна быть отвергнута так же, как и попытка подчинить Бога расчлененной временности в терминах бесконечного повторения. Далее. Вездеприсутствие может быть истолковано так, что оно будет означать, будто Бог «лично» присутствует в каком-то ограниченном пределах месте (вверху на небесах), но вместе с тем одновременно своей силой присутствует в любом месте (внизу на земле). Но это в равной степени неадекватно. Пространственные символы верха и низа ни в каком отношении не следует понимать буквально. Когда Лютер говорил, что «десница Бога» присутствует не в *locus circumscriptum* (в ограниченном месте), но везде, поскольку сила и созидательность Бога действуют во всяком случае, тем самым он разрушал традиционное толкование вездесущия Бога и выражал учение Николая Кузанского о том, что Бог — во всем (как в том, что центрально, так и в том, что периферийно^{30*}). Принимая такое воззрение на универсум, в котором нет оснований толковать космическое пространство в тройственной системе понятий (земля, небо, подземный мир), теология должна подчеркивать символический характер пространственных символов несмотря на то, что в Библии и в богослужении они употребляются скорее в буквальном смысле. Почти всякое христианское учение было сформировано этими символами и потому нуждается в переформулировании в свете пространственно-монистического универсума. Когда говорится, что «Бог на небесах», то это означает, что его жизнь качественно отлична от тварного существования. Но это вовсе не означает того, что Бог «живет» в особом месте или оттуда «нисходит».

И, наконец, вездеприсутствие — это не беспространственность. Понятие точечности в божественной жизни мы должны отвергнуть так же, как и понятия одновременности и безвременности. Бог создает ту протяженность в основании своей жизни, в которой коренится все пространственное. Но Бог не подчинен ей: он и трансцендирует ее, и соучаствует в ней. Вездеприсутствие Бога — это его созидательное соучастие в пространственном существовании его творений. Считалось, что в силу своей духовности Бог имеет отношение ко времени, но не к пространству. Утверждалось, что протяженность характеризует телесное существование, которое невозможно приписать Богу даже и символически. Но такой аргумент основан на несоответственной онтологии. Разумеется, нельзя сказать, что Бог — это тело. Но если говорится, что Бог есть Дух, то тем самым говорится и о наличии таких онтологических элементов, как витальность и личностность, а вместе с тем и о соучастии телесного существования в божественной жизни. И витальность, и личностность имеют телесную основу. А если так, то вполне правомерно, что христианское искусство включило в состав Троицы и телесно воскресшего Христа. А если так, то символ воскресения христианство предпочитает другим символам вечной жизни. Именно поэтому некоторые христианские мистики и философы настаивали на том, что «теле-

сность — это конец путей Бога» (Этингер). Таково необходимое следствие христианского учения о творении с его отказом от древнегреческого учения о материи (*materia*) как антидуховном начале. Только на таком основании и можно утверждать вечное присутствие Бога, поскольку присутствие сочетает в себе время и пространство¹⁸.

Вездеприсутствие Бога преодолевает тревогу не иметь пространства для «я». Оно дает мужество принимать проявления незащищенности и тревоги пространственного существования. Если мы уверены, что Бог везде, то мы всегда дома и не дома, укоренены и не укоренены, пребываем в покое и странствуем, имеем место и не имеем его, наше место знает нас и нас не знает.

Пребывая в уверенности, что Бог везде, мы всегда в святилище. Мы находимся в священном месте и тогда, когда находимся в самом секулярном из всех мест, а самое священное из всех мест остается секулярным в сравнении с нашим местом в основании божественной жизни. Где бы опытно ни познавалось вездеприсутствие, оно разрушает различие между сакральным и профанным. Сакраментальное присутствие Бога — это следствие его вездеприсутствия. Это — актуальное проявление его вездеприсутствия, зависящее и от хода истории откровения, и от тех конкретных символов, которые были ею созданы. Сакраментальное присутствие Бога — это не появление кого-то, кто обычно отсутствует и время от времени является. Если бы человек опытно испытывал божественное присутствие, то различия между сакральными и секулярными местами не существовало бы. Этого различия в божественной жизни не существует.

(4) *Смысл Всеведения.* Символ всеведения выражает духовный характер божественного всемогущества и вездеприсутствия. Он соотнесен с субъект-объектной структурой реальности и указывает и на божественное соучастие в этой структуре, и на божественную трансцендентность ей.

Первой теологической задачей является устранение абсурдностей интерпретации. Всеведение — это не некая способность высшего сущего, которое, как предполагается, знает как все объекты (прошлые, настоящие и будущие), так и помимо этого все то, что могло бы случиться, если бы случилось то, что не случилось. Абсурдность подобного образа является следствием невозможности подчинить Бога субъект-объектной схеме, хотя эта структура и имеет основание в божественной жизни. Следовательно, если мы говорим о божественном знании и о безусловном характере божественного знания, то говорим мы об этом символически, выявляя то, что Бог присутствует не всепроникающе, но духовно. Нет ничего вне централизованного единства его жизни; нет ничего чуждого, темного, сокрытого, обособленного, недоступного. Ничто не выпадает из логосной структуры бытия. Динамический элемент не может разрушить единство формы, а качество бездны не может поглотить рациональное качество божественной жизни.

Эта уверенность имеет свои импликации для личностного и культурного существования человека. Для его личностной жизни это означает, что в бытии человека абсолютной тьмы не существует. В нем нет ничего абсолютно сокрытого. Сокрытое, темное, бессознательное в духовной жизни Бога присутствует. И это неизбежно. Но, с другой стороны, тревога перед темным и сокрытым преодолевается верой в божественное

всеведение. Этим исключается предельный дуализм. Этим не исключается плюрализм сил и форм, но этим исключается тот раскол в бытии, который делает вещи чуждыми друг другу и друг с другом не соотносимыми. Следовательно, божественное всеведение является логическим (хотя и не всегда осознанным) основанием веры в открытость реальности для человеческого познания. Мы *знаем* потому, что мы соучаствуем в божественном знании. Истина не абсолютно недоступна нашему конечному сознанию, коль скоро та божественная жизнь, в которой мы укоренены, воплощает в себе все истины. В свете символа божественного всеведения мы опытно воспринимаем фрагментарный характер всякого конечного знания. Однако воспринимаем мы его не как угрозу нашему соучастию истине. Мы опытно воспринимаем разорванность всякого конечного смысла, однако воспринимаем его не в качестве причины предельной бессмысленности. То сомнение относительно истины и смысла, которое является наследием конечности, воплощено в вере посредством символа божественного всеведения.

в) *Божественная любовь и творение.* —

(1) *Смысл божественной Любви.* Любовь — понятие онтологическое. Ее эмоциональный элемент — это следствие ее онтологической природы. Было бы неверно определять любовь через ее эмоциональную сторону. Это неизбежно приведет к сентиментальному извращению смысла любви и поставит под вопрос ее символическое применение к божественной жизни. Но Бог есть любовь. А поскольку Бог есть само-бытие, то можно сказать, что само-бытие есть любовь. Однако же это поддается пониманию лишь потому, что актуальность бытия - это жизнь. Процессу божественной жизни присущ характер любви. В соответствии с онтологической полярностью индивидуализации и соучастия всякий жизненный процесс объединяет в себе тенденцию к разделению и тенденцию к воссоединению. Ненарушенное единство этих двух тенденций — это онтологическая природа любви. Осознание этого единства как осуществления жизни — это эмоциональная природа любви. Воссоединение предполагает разделение. Любовь отсутствует там, где нет индивидуализации, а полностью реализоваться любовь может только там, где есть полная индивидуализация, то есть в человеке. Однако индивид еще и жаждет возвратиться в то единство, которому он принадлежит и в котором он соучаствует посредством своей онтологической природы. Эта жажда воссоединения является элементом всякой любви, и ее осуществление, даже и фрагментарное, опытно воспринимается как блаженство.

Если мы говорим, что Бог *есть любовь*, то тем самым мы применяем к божественной жизни опыт разлуки и воссоединения. О Боге как о любви мы говорим так же символически, как о Боге-жизни и Боге-духе. Он *есть любовь*, и это означает, что божественная жизнь обладает характером любви, однако помимо различия между потенциальностью и актуальностью. Следовательно, это означает, что для конечного понимания это - тайна. В Новом Завете для обозначения божественной любви используется термин *agape (агапэ)*. Но тот же самый термин используется там как для обозначения любви человека к человеку, так и любви человека к Богу. Между этими тремя видами любовных отношений должно быть что-то общее. Чтобы обнаружить это общее, необходимо сравнить

тип любви-аганэ с другими ее типами. Вкратце это можно сформулировать так: любовь как *libido*(либидо) — это движение нуждающегося к тому, что удовлетворит эту нужду. Любовь как *philia* (филия) - это движение равного к союзу с равным. Любовь как *eros* (эрос) — это движение того, что стоит ниже по силе и смыслу, к тому, что стоит выше. Очевидно, что во всех трех случаях наличествует элемент желания. Это не противоречит сотворенной благодати бытия, поскольку разделенность и жажда воссоединения принадлежит сущностной природе тварной жизни. Однако существует такая форма любви, которая трансцендирует эти формы. Это - стремление исполнить желание другого сущего, желание *его* предельного осуществления. Всякая любовь, за исключением *аганэ*, зависит от тех случайных характеристик, которые подвержены изменениям и лишь частичны. Она зависит от отвращения и влечения, от страсти и симпатии. *Аганэ* же не зависит от этих состояний. Она утверждает другого безусловно, то есть независимо от того, выше он или ниже, приятен он или неприятен *Аганэ* по своим качествам. *Аганэ* объединяет любящего и любимого благодаря тому образу осуществления, который есть у Бога о них обоих. Следовательно, *аганэ* универсальна; из нее не исключен ни один из тех, с кем технически возможны конкретные отношения («ближний»); никому и не отдается предпочтение. *Аганэ* приемлет другого вопреки сопротивлению. *Аганэ* страдает и прощает. *Аганэ* стремится к личностной осуществленности другого. *Caritas* — это латинский эквивалент *аганэ*; от него происходит английское слово «*charity*», значение которого было искажено и низведено до уровня «благотворительности», «дел милосердия» (*charitable enterprises*). Но даже и в этом сомнительном смысле «*charity*» указывает на тот тип любви-аголэ, которая устремлена к другому благодаря предельному единству сущего с сущим в божественном основании.

Из того, что было сказано о провиденциальной созидательное™ Бога, явствует, что этот тип любви является основой утверждения «Бог есть любовь». Бог устремлен к осуществлению всякого творения и к «приведению в единство» в его жизни всех, кто был отделен и утратил целостность. Поскольку *аганэ* обычно (хотя не всегда и необязательно) соединена с другими типами любви, то представляется естественным, что в христианской символике использовались все эти типы любви для того, чтобы сделать божественную любовь конкретной. В той мере, в какой на языке благочестия говорится о любви Бога к своему творению (а на языке мистическом - о той нужде, которую Бог имеет в человеке), в понятие божественной любви вводится элемент *либидо*, хотя это не более, чем поэтически-религиозный символ, поскольку Бог не испытывает нужду ни в чем. Когда на библейском языке и языке благочестия ученики именуются «друзьями Бога» (или Христа), то в понятие божественной любви вводится элемент *филии*, хотя это не более чем метафора, поскольку равенства между Богом и человеком не существует. Если на религиозном и теологическом языке говорится о Боге как устремляющемся к завершению (*eschaton*), т. е. к тому предельному осуществлению, где Бог есть «все во всем», то это можно сравнить с типом любви-эроса, со стремлением к высшему благу (*summum bonum*), хотя его можно лишь сравнить, но не уравнивать с *эросом*, поскольку Бог в его вечности трансцендирует суще-

ствление или неосуществление реальности. Три типа любви способствуют символизации божественной любви, хотя базовым и единственно адекватным ее символом является *агапэ*.

Агапэ, существующая между людьми, и *агапэ* Бога к человеку соответствуют друг другу, поскольку одна из них является основанием другой. Однако *агапэ* человека к Богу из этой строгой корреляции выпадает. Утверждение предельного смысла Бога и стремление к его предельному осуществлению не является любовью в том же смысле, что *агапэ*. Здесь человек не любит Бога «вопреки», или, как это бывает в прощении, в виде *агапэ* по отношению к человеку. Следовательно, это слово может быть использовано здесь только в общем смысле любви, причем акцентируется тут добровольное единение с божественной волей. Эту ситуацию гораздо лучше описывает латинское слово *dilectio*, указывающее на элемент выбора в акте любви. Однако в основе своей любовь человека к Богу имеет природу *эроса*. Она включает в себя восхождение от низшего к высшему, от низших благ к высшему благу (*summtum bonum*). Утверждение относительно непримиримого конфликта между *эросом* и *агапэ* не должно мешать теологам считать, что человек достигает своего высшего блага в Боге и что он стремится к своему осуществлению в Боге. Если невозможно объединить *эрос* и *агапэ*, то и *агапэ* по отношению к Богу невозможна.

Было сказано, что любовь Бога к человеку — это та любовь, которой Бог любит себя. Здесь выражена та истина, что Бог является субъектом даже и там, где он кажется объектом. Этим непосредственно указывается на любовь Бога к самому себе и опосредовано, по аналогии, — на божественное требование любви человека к себе. Там, где отношения между лицами (*personae*) Троицы описываются в терминах любви (*amans* — любящий, *amatus* — любимый, *amor* — любовь, по Августину), там содержится и постулат о Боге, который сам себя любит. А триадологические различия (разделение и воссоединение) дают возможность говорить о любви Бога к самому себе. Без отделения от собственного «я» любовь к себе невозможна. Это тем более очевидно в том случае, если различия в Боге заключают в себе бесконечность тех конечных форм, которые разделены и воссоединены в вечном процессе божественной жизни. Божественная жизнь — это божественная само-любовь. Через разделение *в себе* самом Бог любит себя. А через отделение *от* себя (в тварной свободе) Бог осуществляет свою любовь к себе — и в первую очередь потому, что он любит то, что от него отчуждено.

Это делает возможным применить термин *агапэ* и к той любви, которой человек любит себя, то есть себя как вечный образ в божественной жизни. Любовь человека к себе может принимать и другие формы — такие, например, как простое самоутверждение, *либидо*, дружба и *эрос*. Ни одна из этих форм сама по себе не греховна. Но они становятся греховными там, где они не подчинены критерию любви к себе в смысле *агапэ*. Там, где этот критерий утрачен, подлинная любовь к себе становится фальшивой, а именно тем эгоизмом, который всегда связан с ненавистью и презрением к себе. Различие между этими двумя противоречивыми формами любви к себе чрезвычайно важны. Одна из них является образом любви Бога к себе, тогда как другая форма этой любви противоречит. Любовь Бога к самому себе включает в себя все творения; истинная любовь

человека к себе включает в себя все, с чем человек объединен в существовании.

(2) *Божественная любовь и Божественная справедливость*. Справедливость — это та сторона любви, которая утверждает независимое право объекта и субъекта в любовном отношении. Любовь не разрушает свободы любимого и не наносит ущерба структурам ни индивидуального, ни социального существования любимого. Любовь и не поработывает свободу того, кто любит, и не наносит ущерба структурам индивидуального и социального существования. Любовь как воссоединение тех, кто разделен, ничего не искажает и не разрушает в их союзе. И все-таки существует такая любовь, которая является беспорядочным самоподчинением или беспорядочным самообязыванием, однако это не реальная любовь, а «симбиотическая любовь» (Эрих Фромм). Многие примеры романтической любви имеют именно такой характер. Ницше был прав, когда подчеркивал, что любовное отношение созидательно только в том случае, если в это отношение с обеих сторон вступает независимое «я». Божественная любовь включает в себя ту справедливость, которая признает и охраняет свободу и уникальность любимого. Она поступает по отношению к человеку справедливо, когда влечет его к осуществлению. Она и не насилует человека, и не оставляет его; она и привлекает его, и манит его к воссоединению.

Однако в этом процессе справедливость не только утверждает и не только манит; она еще сопротивляется и осуждает. Этот факт привел к возникновению теории конфликта между любовью и справедливостью в Боге. Это допущение зачастую наносило ущерб иудео-христианскому диалогу. Политические нападки на христианскую идею любви объяснялись непониманием того отношения, которое существует между любовью и справедливостью в Боге и в человеке. Тем же самым объясняется и христианский пацифизм с его нападками на политическую борьбу за справедливость.

Задавался вопрос о том, каким образом божественная любовь соотносится с божественной силой, а особенно с той силой, которая осуществляет себя через требования справедливости. А еще не остался без внимания конфликт между божественной любовью и божественным гневом против тех, кто нарушает справедливость. На все эти вопросы ответы были даны в принципе посредством интерпретации любви в онтологических терминах, а божественной любви — в терминах символических. Однако систематическая теология требует особых ответов, и, хотя она и не может входить в актуальные проблемы социальной этики, она должна продемонстрировать, что всякий этический ответ основан на имплицитном или эксплицитном утверждении о Боге.

Следует подчеркнуть, что вовсе не божественная сила как таковая находится в предполагаемом конфликте с божественной любовью. Божественная сила — это сила само-бытия, а само-бытие актуально в божественной жизни, природа которой — любовь. Этот конфликт можно вообразить лишь в отношении к тому творению, которое сокрушает структуры справедливости и таким образом сокрушает саму любовь. Когда это происходит (а характер тварного существования таков, что происходит это универсально), за этим следуют суд и осуждение. Но следуют они не в виде какого-либо особого акта божественного гнева или возда-

яния; следуют они в виде реакции любящей силы Бога против того, что наносит ущерб любви. Осуждение — это не отрицание любви, но отрицание отрицания любви. Это акт той любви, без которой небытие одержало бы победу над бытием. И происходит это таким образом, что всему тому, что противится любви (то есть воссоединению разделенного в божественной жизни), предоставляется оставаться разделенным, что подразумевает неизбежное саморазрушение. Онтологический характер любви разрешает проблему отношения между любовью и воздаянием по справедливости. Суд — это такой акт любви, которым то, что любви противится, осуждается на саморазрушение. И это опять предоставляет теологии возможность использовать символ «гнев Божий». Долгое время считалось, что посредством этого символа Богу приписываются человеческие чувства в том смысле, в каком языческие мифы говорят о «ярости богов». Однако то, что невозможно в буквальном понимании, возможно (а зачастую и необходимо) в метафорическом символе. «Гнев Божий» — это и не божественное чувство наряду с божественной любовью, но и не повод к действию наряду с провидением; это эмоциональный символ для обозначения действия той любви, которая отвергает и предоставляет саморазрушению то, что ей противится. Опытное восприятие гнева Божиего — это осознание саморазрушительной природы зла, то есть тех актов и позиций, в которых конечное творение сохраняет свою отделенность от основания бытия и противится воссоединяющей любви Бога. Подобный опыт реален, и метафорический символ «гнев Божий» неизбежен.

Суд, включающий в себя осуждение и гнев Бога, имеет эсхатологические коннотации, и возникает вопрос о возможном пределе божественной любви. Угроза окончательного суда и символы вечного осуждения или вечной смерти служат указаниями на этот предел. И все-таки необходимо разграничивать вечное и вечно длящееся. Вечность как качество божественной жизни не может быть приписана тому существу, которое в качестве осужденного отделено от божественной жизни. Там, где кончается божественная любовь, кончается и бытие; осуждение может означать лишь то, что творение предоставлено тому небытию, которое оно избрало. Символ «вечная смерть» еще более выразителен, если толковать его как самоисключение из вечной жизни и, следовательно, из бытия. Если же говорится о вечно длящемся или бесконечном осуждении, то тем самым утверждается такая длительность во времени, которая не является временной. Такое понятие противоречиво по своей природе. Индивид с его конкретным самосознанием по своей природе временен. Самосознание как возможность опытно переживать или счастье, или страдание включает в себя временность. В единстве божественной жизни временность объединена с вечностью. Если временность полностью отделена от вечности, то это — чистое небытие, и оно неспособно придать форму опыту, даже если это и опыт страдания и отчаяния. Это верно, что конечная свобода не может быть принуждена к единству с Богом, потому что это единство любви. Конечное существо может быть отделено от Бога; оно может неопределенно долго противиться воссоединению; оно может быть ввергнуто в саморазрушение и полное отчаяние. Но даже и это является действием божественной любви, как это хо-

рошо показывает та надпись, которую Данте увидел над входом в ад³¹ (Божественная комедия. Ад. Песнь третья). Ад обладает бытием лишь в той мере, в какой он находится в единстве божественной любви. Ад - это не ограничение божественной любви. Единственное предварительное ограничение — это сопротивление конечного творения. Окончательным выражение единства любви и справедливости в Боге является символ оправдания. Он указывает и на безусловную действительность структур справедливости, и одновременно — на тот божественный акт, в котором любовь побеждает имманентные последствия нарушения справедливости. Онтологическое единство любви и справедливости проявляет себя в окончательном откровении в виде оправдания грешника. Божественная любовь в отношении к несправедливому творению — это благодать.

(3) *Божественная любовь как благодать и предопределение.* Термин «благодать» (английское *grace*, итальянское *gratia*, французское *charis*) квалифицирует все отношения между Богом и человеком как свободно установленные Богом и ни в коей мере не зависящие от каких бы то ни было поступков и желаний тварных существ. Можно разграничить две основные формы благодати — ту благодать, которая характеризует трисоставную созидательность Бога, и ту благодать, которая характеризует спасающую деятельность Бога. Первая форма благодати проста и непосредственна; она обеспечивает соучастие в бытии всего, что есть, и наделяет всякое индивидуальное существо уникальным соучастием. Вторая форма благодати парадоксальна; она придает осуществленность тому, что отделено от источника осуществления, и приемлет то, что неприемлемо. Можно выделить и третью форму благодати, которая опосредует две предыдущих и объединяет элементы обеих: речь идет о предопределяющей благодати Бога. С одной стороны, она относится к созидательной благодати, а с другой — к благодати спасающей, поскольку целью направляющего или предопределяющего созидания Бога является осуществление творения вопреки сопротивлению. Классический термин, которым определяют этот вид благодати, - *gratia praeveniens* («предваряющая благодать»)^{32*}. Она подготавливает принятие спасающей благодати через природные и исторические процессы. Не всякий подготовлен к принятию спасающей благодати. В связи с этим возникает проблема отношения божественной любви и предельной судьбы человека; это вопрос о предопределении. Здесь его невозможно обсудить исчерпывающе, поскольку он предполагает учение об оправдании верой, которое представляет собой утверждающую защиту как от человеческой неуверенности, так и от человеческой самонадеянности. И тем не менее предопределение имеет непосредственные импликации для учения о божественной любви, а потому его следует частично обсудить. Прежде всего его нельзя понимать как двойное предопределение^{33*}, поскольку это наносит ущерб как божественной любви, так и божественной силе. В онтологическом смысле божественное осуждение является противоречием в терминах. Оно создает вечный раскол в само-бытии. Демоническое, для которого характерен именно этот раскол, обретает таким образом соочастие с Богом; и потому небытие входит в самую сердцевину бытия и любви. Двойное предопределение — это не подлинно религиозный символ, но логическое следствие религиозной идеи пре-

допределения. Но это следствие так же ложно, как и все те логические теологические следствия, которые не укоренены в экзистенциальное соучастии. В вечном осуждении других экзистенциального соучастия нет: есть экзистенциальный опыт угрозы чьего-либо самоисключения из вечной жизни. Такова основа символа осуждения. Преопределение в качестве религиозного коррелята «оправдания только верой» должно, как и провидение, рассматриваться в свете онтологической полярности между свободой и судьбой. Преопределение — это провидение в отношении чьей-либо предельной судьбы. Оно не имеет ничего общего с детерминацией в понятиях той детерминистской метафизики, неадекватный и устаревший характер которой был уже выявлен. Но понятие преопределения не соотносимо и с индетерминизмом. Скорее оно свидетельствует о том, что отношение Бога и творения должно интерпретироваться в символических терминах. Размышление должно осуществляться на двух уровнях. На тварном уровне онтологические элементы и категории употребляются в их собственном и буквальном смысле. На уровне отношения Бога к творению категории одновременно и утверждаются, и отрицаются. Слово «преопределение», если взять его в буквальном смысле, включает в себя причинность и детерминацию. В такой интерпретации Бог понимается в качестве физической или психологической причины детерминистского характера. Следовательно, слово «преопределение» следует понимать в символическом смысле — как указание на тот экзистенциальный опыт, который, если иметь в виду отношение к Богу, всегда предшествует божественному акту, — на тот опыт, который человеку можно и нужно усматривать лишь в божественной деятельности для того, чтобы обрести уверенность в собственной осуществленности. Понимаемое таким образом преопределение является высшим утверждением божественной любви, а не ее отрицанием.

Божественная любовь является окончательным ответом на вопросы, имплицитно заключенные в человеческом существовании, включая конечность, угрозу распада и отчуждение. Актуально этот ответ дается лишь в проявлении божественной любви в условиях существования. Это — тот христологический ответ, которому учение о божественной любви дает систематическое основание, хотя было бы невозможно говорить об этом основании, не получив христологического ответа. Однако то, что является первым в существовании, может быть последним в систематике и наоборот. Это верно и в отношении учения о Троице. Его логическое основание в структуре жизни было установлено, но вот его экзистенциальное основание, явление Иисуса как Христа, еще не обсуждалось. Только после такого обсуждения и можно будет представить полностью разработанное учение о Троице.

2) *Бог как Господь и Отец.* — Символы «жизнь», «дух», «сила», «любовь», «благодать» и т.д., будучи примененными к Богу в жизни благочестия, являются элементами двух главных символов того отношения «лицом к лицу», которое существует у человека с Богом, то есть «Бога как Господа» и «Бога как Отца». Другие символы, имеющие тот же характер «я-ты», представлены этими двумя. Такие символы, как «Царь», «Судия» или «Всевышний», относятся к символической сфере Бога как Господа. А такие символы, как «Творец», «Помощник», «Спаситель», относятся к

символической сфере Бога как Отца. Конфликта между этими двумя символами (или символическими сферами) не существует. Если к Богу обращаются как к «моему Господу», то сюда включен и элемент отцовства. Если к Богу обращаются как к «Отцу Небесному», то сюда включен и элемент господства. Их невозможно разделить, и даже попытка подчеркнуть один элемент в противовес другим разрушает смысл обоих. Господь, который не является Отцом, демоничен, а Отец, который не является Господом, сентиментален. Теология совершала ошибки в обоих направлениях.

Бог как Господь и соотносимые символы выражают священную силу Бога. «Господь» - это, прежде всего, символ неприступного величия Бога в силу бесконечного расстояния между ним и творением, в силу его вечной славы. Во-вторых, «Господь» — это символ, представляющий Логос бытия и ту структуру реальности, которая в экзистенциальном отчуждении человека выступает как божественный закон и как выражение божественной воли. И, в-третьих, «Господь» — это символ Бога, управляющего всей реальностью соответственно внутренней цели (*telos*) творения - предельного осуществления творения. В этих трех аспектах Бога и называют «Господом». Некоторые теологи пользуются символом «Господь» исключительно для всех тех, в ком выражена объединяющая любовь Бога. Но тот Бог, который является только Господом, легко превращается в деспотического правителя, навязывающего законы своим подданным и требующего гетерономного повиновения и неоспоримого приятия своих речений. Повиновение Богу берет верх над любовью Бога. Человек сломлен осуждениями и угрозами еще до того, как он принят. Таким образом оказываются сломленными и его рациональная автономия, и его воля. Господь, который является только Господом, разрушает тварную природу своих субъектов для того, чтобы их спасти. Таково авторитарное искажение символа Бога как Господа, но это искажение почти неизбежно, если Бога при этом не воспринимать и как Отца.

Если символ «Господь» главным образом отражает отношение человека к Богу как к священной силе, то символ «Отец» главным образом отражает отношение человека к Богу как к священной любви. Понятие «Господь» отражает отстраненность; понятие «Отец» — единство. Прежде всего, «Отец» — это символ Бога как созидательного основания бытия, бытия человека. Бог как Отец — это тот исток, от которого человек постоянно зависит потому, что он вечно укоренен в божественном основании. Во-вторых, «Отец» - это символ Бога постольку, поскольку Бог хранит человека посредством своей поддерживающей созидательности и ведет его к его осуществлению посредством созидательности направляющей. В-третьих, «Отец» - это символ Бога постольку, поскольку Бог оправдывает человека благодатью и приемлет его даже тогда, когда принимать его невозможно. В некоторых направлениях теологии (включая и многие проявления обыденного мышления) принято делать столь сильный упор на символ «Отец», что при этом как-то забывается, что Господь, являющийся Отцом, — это Бог. Если пренебрегают этим соображением, то Бога воспринимают как дружелюбного Отца, дающего людям то, что люди хотят от него получить, и прощающего всех, кто хотел бы получить прощение. В этом случае Бог вступает с человеком в дружественные, род-

ственные отношения. Грех оказывается частным актом, ранящим того, кто легко прощает, как это бывает в случае тех отцов человеческих, которые и сами нуждаются в прощении. Но Бог не вступает в частные отношения с человеком, будь то отношения родственные или воспитательные. Он представляет собой универсальный порядок бытия и не может действовать так, как если бы он был «дружелюбным» отцом, выказывающим сентиментальную любовь к своим детям. Справедливость и суд не откладываются только из-за того, что он прощает. Сентиментальная интерпретация божественной любви лежит в основе того ошибочного мнения, согласно которому учение Павла о кресте Христовом и его учение об искуплении противоречат простой мольбе о прощении в молитве Господней. Но такое суждение ложно. Сознания вины не преодолеть простой уверенностью в том, что человек прощен. Человек может верить в прощение только тогда, когда сохранена справедливость и подтверждена вина. Бог должен оставаться Господом и Судией, несмотря на воссоединяющую силу своей любви. Символы «Господь» и «Отец» друг друга дополняют. Это верно как теологически, так и психологически. Тот, кто всего лишь Господь, не может быть предельной заботой человека. И тот, кто всего лишь Отец, тоже не может быть предельной заботой человека. Господь, который всего лишь Господь, вызывает то оправданное революционное сопротивление, которое можно сломить лишь угрозами. А если оно сломлено, то репрессии порождают такое унижение, которое противоречит достоинству и свободе человека. Но, с другой стороны, Отец, который всего лишь Отец, вызывает и такое почтительное отношение, которое легко оборачивается жадной независимости, и такую благодарность, которая легко оборачивается безразличием, и такую сентиментальную любовь, которая легко оборачивается презрением, и такую наивную доверчивость, которая легко оборачивается разочарованием. Теологи должны всерьез принимать психологическую и социологическую критику персоналистических символов отношения человека к Богу. Следует признать, что два центральных символа, «Господь» и «Отец», становятся для многих людей камнями преткновения потому, что теологи и проповедники не желали прислушиваться к зачастую шокирующим замечаниям по поводу психологических следствий традиционного употребления этих символов. Следует подчеркнуть, что эти символы (равно как и все другие символические описания божественной жизни и нашего отношения к ней) имеют две стороны. С одной стороны, они детерминированы той трансцендентной реальностью, которую они выражают. Но, с другой стороны, они испытывают на себе влияние экзистенциальной ситуации тех, для кого они на эту реальность указывают. Теология должна учитывать обе эти стороны и интерпретировать символы так, чтобы между ними могла установиться созидательная корреляция.

«Господь» и «Отец» являются центральными символами отношения «я-ты» к Богу. Однако отношение «я-ты», хотя оно и является центральным и наиболее динамичным, все-таки не единственное, поскольку Бог — это самобытие. В таких обращениях, как «Господи Всемогуший», ощущается несокрушимая сила божественной созидательное™, а в таких обращениях, как «Господи Предвечный», указывается на неизменяемое основание всякой жизни. Кроме этих символов-обращений существуют и

другие символы, к которым прибегают в размышлениях: в них отношение «я-ты» менее эксплицитно, хотя имплицитно оно присутствует всегда. Созерцание тайны божественного основания, постижение бесконечности божественной жизни, ощущение чуда божественной созидательности, восхищение неиссякаемым смыслом божественного самопроявления — все эти виды опыта соотносятся с Богом так, что эксплицитное отношение «я-ты» сюда не вовлечено. Нередко та молитва, которая начинается с обращения к Богу как к Господу или Отцу, переходит затем в созерцание тайны божественного основания. И, наоборот, размышление о божественной тайне может завершиться молитвой к Богу как Господу или Отцу.

Здесь мы опять должны подчеркнуть, что возможность использовать символы «Господь» и «Отец» так, чтобы это не вызывало ни протеста или покорности, ни идеологической лжи или исполненной грез сентиментальности, — эта возможность предоставлена нам явлением Господа и Отца как Сына и Брата в условиях существования. Вопросом, которым учение о Боге завершается, является поиск учения о существовании и о Христе.

¹ Если время и пространство назвать «категориями», то это будет отклонением от кантианской терминологии, в которой время и пространство именуются формами интуиции. Однако везде, даже в посткантианских школах, понятие категории употребляется в широком смысле.

² Термин «реализм» обозначает сегодня почти то же самое, что слово «номинализм» значило в средние века. А термин «реализм» в средние века выражал почти в точности то, что сегодня мы называем «идеализмом». Можно предложить, что, говоря о классическом реализме, следовало бы назвать его «мистическим реализмом».

³ Дальнейшее разъяснение см. ниже.

⁴ В немецком слове *Ent-Scheidung* имплицитно заключен образ *scheiden* (отделять), указывающий на то, что во всяком решении исключаются (*ausaescheiden*) несколько возможностей.

⁵ Термин «небытие», «*nonbeing*» (в том смысле, в каком оно будет употребляться ниже) содержит в себе латинскую частицу *pop*, которая утратила для нас силу английского *пог*. «Шок небытия» — это шок «не-быть» в смысле радикального отрицания, в смысле «бытию-нет» («*being not*»).

⁶ См. отношение Хайдеггера к Пармениду: стоит обратить внимание на роль небытия в философии Хайдеггера и его последователей-экзистенциалистов.

⁷ Психотерапия не может устранить онтологическую тревогу, поскольку она не может изменить структуру конечности. Но она может устранить принудительные формы тревоги и снизить частоту и интенсивность страхов. Она может поставить тревогу «на место».

⁸ «Английское слово «*anxiety*» (тревога) восприняло одну из коннотаций *Angst* только в течение последнего десятилетия [40-е годы XX в. — Пер.]. Оба понятия, *Angst* и *anxiety*, происходят от латинского «*angustiae*», которое означает «узость», «стесненность», «сжатость». Тревога опытно воспринимается как стесненность угрозой небытия. Следовательно, слово «тревога» нельзя заменить словом «ужас», указывающим на внезапную реакцию на опасность, но не на онтологическую ситуацию перед лицом небытия.

⁹ Материал, обсуждавшийся в этой главе, представлен далеко не полно. Художественная, научная и религиозная психология сделали доступной почти необозримую массу материала, относящегося к конечности и тревоге. Цель данного анализа заключается в том, чтобы дать лишь онтологическое описание тех структур, которые лежат в основе всех этих фактов, и чтобы указать на некоторые наиболее замечательные подтверждения правильности анализа. " Ср., например, подход Брукнера к истории религии в его книге «Откровение и разум» (Philadelphia: Westminster Press, 1946). Разумеется, он может утверждать, что придерживается линии Второисаи и Кальвина. Однако та крайне полемическая ситуация, в которой оба они проповедовали, делает их сомнительными авторитетами по части теологического понимания универсального откровения и истории религии. Куда авторитетнее в этом смысле апостол Павел и раннехристианские писатели.

¹¹ Ср. предостережение против культа ангелов в Новом Завете.

¹² Ср. Введение, с. 18 – 33.

¹³ Ср. Введение, с. 19-22.

¹⁴ «Образовавший глаз — не увидит ли?» (Пс. 93:9).

¹⁵ Христианский аскетизм скорее функционален, чем онтологичен; он служит самодисциплине и самоподчинению и не стремится вырваться из конечности.

¹⁶ См. часть IV, разд. I.

“ После того как ангелы были заново открыты психологией в качестве архетипов коллективного бессознательного и после того, как в теологии и литературе была дана новая интерпретация демонического, сложилось понимание этих сил бытия как структур, а не существ.

¹⁸ Латинское слово *presentia*, как и немецкое *Gegenwart*, включает в себя пространственный образ («Вещь, стоящая перед кем-то»).

Комментарии

¹* Имеется в виду «трансцендентальный» идеализм Шеллинга.

²* *Трансценденталии* (transcendentalia) — в средневековой схоластической философии понятия, выражающие высшие определения бытия: сущее (ens), единое (unum), истинное (verum), благое (bonum) и др.

³* «Реалистические» попытки «привязать» Бога к статической структуре бытия... Речь идет об учениях средневекового реализма, утверждающего независимую онтологическую реальность общих понятий (универсалий), которые и представляют собой «статическую структуру бытия», будучи «идеями» (в платоновском смысле) Божественного Ума. В учении Дунса Скота свободная воля Бога является *предельным* основанием всякого бытия, в том числе и данной статической структуры. «Элементом предельной неопределенности» в основании бытия у Дунса Скота является «первоматерия», *materia prima*, не имеющая той определенности, которая дается соединением материи с формой.

⁴* «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». (1 Кор. 13, 11—12).

⁵* «Философия тождества» — в историко-философском смысле — название философии Ф.-В.-И. Шеллинга, считавшего, что основой бытия является тождество субъекта и объекта. В данном контексте понятие «философии тождества» является обобщенным и означает альтернативу как идеализму, совершающему неправомерный «скачок» от «абсолютного я» к «не-я», к миру, так и натурализму, который, напротив, пытается выводить субъектное из объектного.

⁶* См. Иов 7, 10.

⁷* философы «функции» или «процесса»... — «Принцип процесса» в философии А.Н. Уайтхеда (1861-1947), называемой также «философией процесса», устанавливает, что действительность есть становление, то есть превращение возможности в действительность.

⁸* Оккам Уильям (ок. 1285 - ок. 1349) — английский философ поздней схоластики, главный представитель номинализма. Полагал реально существующими лишь единичные вещи; общие понятия суть только имена (*nomina*), и их «не следует умножать без необходимости» (принцип, получивший название «бритвы Оккама»).

⁹* *Онтологический аргумент* — онтологическое доказательство бытия Бога, сформулированное Ансельмом Кентерберийским (1033-1109): бытие Бога следует из самого понятия Бога как совершенства, необходимо предполагающего бытие. У Тиллиха онтологическим аргументом (в широком смысле) является присутствие элемента безусловного в человеческом опыте: в опыте истины — само-истина (Августин), в опыте блага — само-благо (Кант); «в обоих случаях мы имеем дело с проявлениями *esse ipsum* — само-бытия как основания и бездны всего сущего».

¹⁰* «само-истину» — *veritas ipsa* имеет гносеологический смысл, *verum ipsum* — скорее онтологический.

¹¹* О благом.

¹²* *Космологический и телеологический аргументы* — доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского.

^{13*} «В классической главе VI Книги Исайи пророку предстояло очиститься горящим углем...» — см.: Ис. 6, 6—7

^{14*} *Зороастризм* — религия, основателем которой считается иранский пророк Заратустра (VII—VI вв. до Р.Х.), Зороастр по-гречески автор «Авесты» — священной книги зороастризма. *Манихейство* — религиозно-философское учение, основателем которого считается перс Мани (III в.) И зороастризм, и манихейство являются дуалистическими учениями: в мире изначально существуют и противоборствуют два начала — блага и зла, света и тьмы (последняя отождествляется в манихействе с материей).

^{15*} *Парсизм* — др. название зороастризма; религия зороастризма в позднеэллинистическую эпоху.

^{16*} «Несколько раз на протяжении христианской истории некоторые представители этих воинств являли опасность для самовластия Всевышнего Бога». Речь идет о бунте Люцифера, увлекшего за собой часть ангелов (см.: Откр. 12, 7-9).

^{17*} «Бог или природа» (*Deus sive natura*) — формула пантеизма, отождествляющего Бога и природу (религиозно-философские системы Древней Индии, стоики, Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский, М. Экхарт, Я. Бёме, Б. Спиноза, отчасти — Гегель).

^{18*} «Две онтологические предельности...» — в философии неоплатонизма Единое — высший онтологический предел и материя — предел низший: в качестве небытия или чистой возможности бытия она лишена предельного онтологического статуса.

^{19*} *Дионисий* — Св. Дионисий Ареопагит, автор четырех трактатов («Об именах Божиих», «О таинственном богословии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии»), написанных в духе христианского неоплатонизма. Авторство Дионисия Ареопагита, упоминаемого в Книге Деяний, оспаривается; возможно, эти именем воспользовался иной автор, живший в V в. (отсюда — именование автора данных трактатов «Псевдо-Дионисием»-).

^{20*} *Экзистенциальное суждение* — суждение, утверждающее или отрицающее существование чего-либо: то, существование чего утверждается, является субъектом, а существование (бытие, выражаемое глаголами «есть», «существует» и т.д.) — предикатом экзистенциального суждения.

^{21*} *Это не было целью тех классических очерков о «божественных именах...»* — см. коммент. ^{19*}.

^{22*} *Хартсхорн (Hartshorne) Чарльз* (р. 1897—) — американский философ, представитель «философии процесса». Осн. труды: «По ту сторону гуманизма» (1937), «Божественная относительность» (1948), «Реальность как социальный процесс» (1962) и др.

^{23*} *Никейский Символ веры* — формула христианского вероучения, составленная на I Вселенском Соборе в Никее (325).

^{24*} *Достигшая своего полного развития тварность — это падшая тварность; тварная свобода — это та точка, в которой совпадают творение и грехопадение... Творение актуализировало свою свободу в той мере, в какой оно находится вне созидательного основания божественной жизни... —*

Это представление, равно как созвучное ему учение Н. Бердяева о «нетварной свободе», коренящейся не в Боге, а в Ничто, восходит к учению позднего Шеллинга.

^{25*} *Ириней* — Св. Ириней Лионский, апологет, отец церкви II в. Осн. сочинение — «Обличение и опровержение лжеименного знания» (против гностицизма).

^{26*} *Учение о том, что Бог Отец страдал во Христе ..* — учение Аполлинария Лаодикийского (IV в.), «по смыслу которого страдания плоти являются страданиями Самого Божества» (см.: Кенозис. - Христианство. Словарь. М., 1995. т. III. -С. 378).

^{27*} *Тренделенбург (Trendelenburg)*, Фридрих Адольф (1802—1872) - немецкий философ и логик; критиковал учение Гегеля о развитии с точки зрения формальной логики.

^{28*} *Миф о Вечном Жиде*— легенда позднего западного средневековья, персонаж которой (Вечный Жид, или Агасфер) во время крестного пути Иисуса Христа на Голгофу отказал Ему в кратком отдыхе, за что и был обречен скитаться по земле до Второго Пришествия, не имея «покоя могилы».

^{29*} ... *К той единственной аналогии вечности, которую можно обнаружить в человеческом опыте...* —

Память, или опыт временности, как аналогия вечности — один из мотивов XI книги «Исповеди» бл. Августина.

^{30*} *Учение Николая Кузанского о том, что Бог — во всем...*

Николай Кузанский (1401—1464)— немецкий философ, богослов, католический кардинал. Осн. сочинение — «*De docta ignorartia*» («Об ученом незнании»). Согласно учению Николая Кузанского, в мире (где Бог — во всем) нет центра и периферии: «Если Вселенная конкретизируется в каждой актуально существующей вещи, то Бог пребывает в каждой из вещей, а каждая актуально существующая вещь непосредственно пребывает в Боге» (Н. Кузанский. Об ученом незнании, (пер. В.В. Бибихина). - Ник. Кузанский. Сочинения. Т. I. М., 1979. С. НО).

^{31*} ... *Та надпись, которую Данте увидел над входом в ад.* —

«... Я высшей волей, полнотой всезнанья
И первую любовью сотворен.
Входящие, оставьте упования.»

(Данте Алигьери. Божественная Комедия. Ад. Песнь третья. Пер. М.М. Лозинского).

^{32*} *Gratia praeveniens* («предваряющая благодать»); «она подготавливает приятие спасающей благодати через природные и исторические процессы».

Учение о двух видах Божественной благодати — «предваряющей» и «оправдывающей» — излагается в «Послании восточных патриархов в ответ лютеранам на присланное ими Аугсбургское исповедание Лютера» (член 3), где благодать «предваряющая» названа также «просвещающей»: действие ее совершается через Слово Божие, евангельскую проповедь (тогда как действие второй — через таинства). Действие ее опосредуется свободой принимающего ее человека. Синергизм благодати и свободы, утверждаемый в «Послании», противопоставлялся протестантскому учению о предопределении.

^{33*} *Учение о двойном предопределении*, т. е. о предопределении «избранных» ко спасению, а иных — к гибели принадлежало Ж. Кальвину (придавшему идее предопределения бл. Августина крайнюю форму). Тиллих отвергает это учение: Бог никого не предопределяет к гибели: возможно лишь «самоисключение из вечной жизни».

Систематическая теология

Том II

Существование и Христос

Факультету Нью-Йоркской
объединенной теологической семинарии

С толь многие просили и понуждали меня ускорить публикацию второго тома «Систематической теологии», что я боюсь, как бы ее теперешнее появление не обмануло надежд. Она наверняка разочарует тех, кто ожидал, что второй том будет содержать три оставшиеся части системы. Какое-то время я и сам разделял это ожидание. Но когда я на самом деле начал писать, мне стало ясно, что, возмись я исполнять задуманное, это отсрочило бы появление книги на неопределенный срок, а сам том разросся бы до невероятных размеров. Поэтому я договорился с издателем, что третья часть системы, «Существование и Христос», появится в виде второго тома, а четвертая и пятая ее части («Жизнь и Дух» и «История и Царство Божие») последуют позже (и, надеюсь, в не слишком уж далеком будущем).

Проблемы, обсуждаемые в этом томе, составляют сердцевину всякой христианской теологии: это и концепция отчуждения человека, и учение о Христе. А если так, то оправдано их обсуждение в отдельном томе в центре системы. Этот том по объему меньше, чем первый и чем планируемый третий, однако он содержит самую обширную из всех пяти частей системы.

После того как многие годы аудиторных лекций подготовили для этого почву, содержание данной книги было представлено на рассмотрение теологического факультета Абердинского университета в Шотландии в качестве гиффордских лекций для первого курса. Предмет гиффордских лекций второго курса - это четвертая часть системы. Подготовка этих лекций имела огромное значение и для окончательного формулирования проблем, и для их решения. Я хочу выразить - впервые это делается печатно — глубокую благодарность за оказанную мне честь и за те возможности, которые были предоставлены мне благодаря гиффордским лекциям. Конечно, книга отличается от цикла лекций, а особенно если книга представляет собой часть более обширного целого. Критически перечитав лекции, я вынужден был их значительно расширить и частично переработать. Однако основополагающие идеи остались неизменными. Публикация гиффордских лекций для второго курса последует в третьем томе.

Здесь я хотел бы сказать несколько слов будущим критикам этого тома. Я надеюсь получить множество ценных критических замечаний по существу моих размышлений, как это было с первым томом и с менее

объемными моими книгами. Независимо от того, согласен ли я с этой критикой или нет, я с удовольствием ее принимаю в качестве ценного вклада в те непрерывные дискуссии, которые ведут как отдельные теологи, так и каждый теолог — сам с собой. Однако я не могу считать ценной такую критику, которая направлена лишь на то, чтобы обвинить меня в отказе от сущности христианской Вести на том основании, что я воспользовался терминологией, сознательно отступающей от библейского или церковного языка. Но если бы я от него не отступил, то счел бы, что не стоит разрабатывать теологическую систему для нашего времени.

Я снова выражаю благодарность моему другу (а теперь еще и сотруднику) Джону Дилленбергеру, который (на этот раз вместе со своей женой Хильдой) взял на себя тяжкий труд «англизации» моего стиля и переформулировал мои постулаты, потому что в противном случае они оказались бы темными и неудобопонимаемыми. А еще я благодарю Генри Д. Бреди-младшего за то, что он прочитал рукопись и предложил некоторые стилистические поправки. Еще мне хочется поблагодарить мою секретаршу Грейс Кэли Леонард, не покладая рук печатавшую на машинке и частично правившую мой рукописный текст. И, наконец, не могу не выразить признательности издателю, благодаря которому этот том был опубликован отдельно.

Эта книга посвящается теологическому факультету Объединенной теологической семинарии. Объясняется это не только тем, что семинария приняла меня, когда в 1933 году я приехал сюда в качестве беженца из Германии; не только тем, что факультет и администрация предоставили мне неограниченные возможности преподавать, писать и, самое главное, учиться; не только тем, что более двадцати двух лет длилось исключительно дружелюбное научное и личное сотрудничество, но еще и тем, что в течение всех этих лет содержание этого тома было центральной темой теологических дискуссий со студентами и преподавателями факультета. Те, кто принимал участие в этих дискуссиях, в формулировках нашей книги смогут распознать и свое влияние.

А. Соотношение второго тома «Систематической теологии» с первым томом и с системой в целом

Система требует последовательности, но тут может возникнуть закономерный вопрос о том, могут ли два тома, написанные с перерывом в семь лет, быть последовательными относительно друг друга? Если систематическая структура содержания не изменена, то представлять такую последовательность они могут даже и в том случае, если особые проблемы решаются по-разному. Как многочисленные критические замечания, так и новые мысли, возникшие в промежутке между написанием томов, не изменили фундаментальной структуры системы, хотя, конечно, во многих отношениях они повлияли и на форму, и на содержание. Если бы теологическая система была дедуктивной, наподобие той системы в математике, где одно утверждение выводится из другого с рациональной необходимостью, то изменения в концепции мышления нанесли бы ущерб целому. Однако теология дедуктивным характером не обладает, и настоящая система сформулирована таким образом, что этой опасности мы явно избежали. После того как мы даем центральный теологический ответ на тот или иной вопрос, мы всегда возвращаемся к экзистенциальному вопросу как к тому контексту, в котором снова дается теологический ответ. Следовательно, новые ответы на новые или старые вопросы необязательно разрушают единство между предшествующими и последующими частями системы. Это -динамическое единство, которое открыто для новых исследований даже и после того, как целое уже сформулировано.

Третья часть системы, охватываемая этим вторым томом, со всей очевидностью выявляет такую характеристику. И хотя за второй частью системы под названием «Бытие и Бог» следует в этом томе часть под названием «Существование и Христос», тут нет никакого логически необходимого или дедуктивного перехода от бытия к существованию или от Бога к Христу. Путь от сущности к существованию «иррационален»; путь от Бога к Христу «парадоксален». Точный смысл этих терминов будет обсужден ниже; пока что они только подтверждают открытый характер настоящей системы.

Переход от сущностного к экзистенциальному бытию не может быть понят в терминах необходимости. Однако если принять во внимание классическую теологию и всех тех философов, художников и писателей,

которые конфликты экзистенциальной ситуации человека воспринимали всерьез, то следует признать, что реальность включает в себя этот переход. А если так, то резкий переход от первого ко второму тому отражает резкий переход от сущностной природы человека к ее искажению в существовании. Но для того чтобы понять любое искажение, следует понять его неискаженный или сущностный характер. Следовательно, отчуждение существования (и амбивалентность жизни) так, как оно представлено в данном томе, может быть понято только в том случае, если нам известна природа конечности в том виде, в каком она представлена в первом томе в части «Бытие и Бог». Далее. Для того, чтобы понять ответы, данные на те вопросы, которые подразумеваются отчуждением и амбивалентностью, необходимо знать не только ответ, данный на тот вопрос, который подразумевается конечностью, но еще и тот теологический метод, посредством которого вопрос и ответ соотнесены друг с другом. Это не значит, что осмысленное чтение второго тома полностью зависит от того, был ли прочитан первый, поскольку, как уже было указано, в каждой части этой системы вопросы разрабатываются заново, а ответы соотносятся с ними по-особому. Такое независимое чтение этого тома будет также облегчено как частичным резюмированием, так и переформулированием мыслей, обсуждавшихся в первом томе.

Четвертая часть системы, «Жизнь и Дух», последует за третьей частью, «Существование и Христос», в качестве описания конкретного единства сущностной конечности и экзистенциального отчуждения в амбивалентностях жизни. Ответ, который будет дан в этой части, — это божественный Дух. Однако ответ этот неполон. Жизнь остается амбивалентной до тех пор, пока она остается жизнью. Вопрос, подразумеваемый амбивалентностями жизни, ведет к новому вопросу, то есть к вопросу о том направлении, в котором движется жизнь. Это — вопрос истории. Говоря систематически, история как она есть характеризуется своей устремленностью к будущему и является динамическим качеством жизни. А если так, то «загадка истории» является частью проблемы жизни. Однако с практической во всех ее аспектах точки зрения полезно отделить обсуждение истории от обсуждения жизни вообще и соотнести окончательный ответ, «вечную жизнь», с теми амбивалентностями и вопросами, которые подразумеваются историческим существованием человека. Именно поэтому мы и добавили пятую часть под названием «История и Царство Божие», хотя, строго говоря, этот материал и относится к категориям жизни. Мы приняли такое решение по аналогии с теми практическими соображениями, которыми была продиктована первая часть, «Разум и Откровение», материал которой, говоря систематически, относится ко всем остальным частям. И это решение также демонстрирует недедуктивный характер всего проекта. И хотя в отношении систематической строгости тут и имеются недостатки, однако практические преимущества просто удивительны.

Включение несистематических элементов в систему приводит к взаимозависимости всех частей и всех трех томов. Второй том не только зависит от первого, но еще и дает возможность более полного его понимания. В предшествующих частях неизбежно приходилось во многом предвосхищать те проблемы, которые во всей полноте обсуждались лишь

в последующих частях. Система имеет характер того круговорота, который присущ органическим процессам жизни. Те, кто находится внутри круга христианской жизни, поймут это без труда. Тем же, кто чувствует себя в этом отношении посторонним, может показаться, что несистематические элементы изложения сбивают с толку. Однако в любом случае «несистематическое» не значит «непоследовательное»; оно значит всего лишь «недедуктивное». А жизнь со всей ее созидательностью и событийностью недедуктивна.

Б. Повторение ответов, данных в первом томе

1. По ту сторону натурализма и супранатурализма

Оставшаяся часть этого раздела будет посвящена повторению и частичной переформулировке тех понятий первого тома, которые имеют особое, основополагающее значение для тех идей, которые будут развиты во втором томе. Необходимость в этом не возникла бы, если бы можно было просто сослаться на то, что уже было сказано выше. Однако это невозможно потому, что в ходе публичных и частных дискуссий возникли такие вопросы, на которые надо ответить в первую очередь. Ни в одном из этих случаев суть моих прежних размышлений не изменена, хотя сами формулировки, как оказалось, неадекватны в отношении ясности, разработанности и расстановки акцентов.

Много критических замечаний было сделано относительно того, как учение о Боге было представлено во второй части системы, «Бытие и Бог». Поскольку идея Бога — это основание и центр всякого теологического мышления, то эта критика весьма важна и желательна. Для многих камнем преткновения стало употребление термина «Бытие» по отношению к Богу (особенно же это касается того постулата, согласно которому в первую очередь о Боге мы должны сказать то, что он — это само-бытие или бытие как таковое). Прежде чем высказаться по этому вопросу впрямую, я бы хотел основную интенцию моего учения о Боге объяснить с помощью другой терминологии. Более просто это выражено в заголовке этого раздела: «По ту сторону натурализма и супранатурализма». Та идея Бога, которая преодолевает конфликт натурализма и супранатурализма, может быть названа «самотрансцендентной» или «экстатической». Для того чтобы сделать эту (пробную и предварительную) терминологию понятной, нам стоило бы разграничить три способа интерпретации значения термина «Бог». Первый способ — это отделить Бога как сущее, высшее сущее, от всех тех других сущих, вместе с которыми и выше которых он имеет свое существование. Находясь в этом положении, в определенный момент (пять тысяч или пять миллиардов лет назад) он ввел Вселенную в бытие, правит ею согласно плану, направляет ее к цели, вмешивается в ее обычные процессы для того, чтобы преодолеть сопротивление и осуществить свою цель, а потом привести ее к уничтожению в окончательной катастрофе. В этих рамках и следует рассматривать всю драму

божественно-человеческого. Конечно, это лишь примитивная форма супранатурализма, но зато она имеет для религиозной жизни и ее символического выражения гораздо больше значения, чем любые теологические уточнения этой позиции.

Главным аргументом против нее является то, что таким образом беспредельность Бога преобразуется в ту предельность, которая представляет собой всего лишь расширение категорий конечности. В отношении пространства это осуществляется путем установления сверхъестественного божественного мира наряду с естественным человеческим миром; в отношении времени — путем детерминирования начала и конца божественной созидательности; в отношении причинности — путем превращения Бога в причину наряду с другими причинами, а в отношении субстанции — путем приписывания ему индивидуальной субстанции. В опровержение этого рода супранатурализма аргументы натурализма действительны и в качестве таковых представляют подлинную заботу религии, бесконечности бесконечного и незыблемости сотворенных структур конечного. Теология должна принять антисупранатуралистическую критику натурализма.

Второй способ интерпретации смысла термина «Бог» строится на отождествлении Бога со Вселенной, с ее сущностью или с особыми силами в ней. Бог — это название силы и смысла реальности. Он не тождествен совокупности вещей. Ни один миф и ни одна философия никогда не утверждали подобного абсурда. Но Бог — это символ единства, гармонии и силы бытия; Бог — это динамический и творческий центр реальности. Выражение *deus sive natura* употреблявшееся такими философами, как Скот Эриугена и Спиноза, означает не то, что Бог тождествен природе, но то, что он тождествен *natura naturans* — созидательной природе, созидательному основанию всех природных объектов. В современном натурализме религиозное качество этих утверждений почти полностью исчезло (а особенно среди тех философствующих сциентистов, которые понимают природу в понятиях материализма и механицизма). В самой же философии (в той мере, в какой она стала позитивистской и прагматистской) подобного рода утверждения о природе как о целостности были необходимы. В той мере, в какой прогрессировала целостная философия жизни, включающая динамические процессы, она опять приближалась к религиозным формам натурализма.

Главный аргумент против натурализма, в какой бы форме он ни существовал, состоит в том, что он отрицает наличие бесконечного расстояния между совокупностью конечных вещей и их бесконечным основанием, вследствие чего термин «Бог» и термин «Вселенная» становятся взаимозаменяемыми и потому термин «Бог» становится семантически излишним. Эта семантическая ситуация показывает, что натурализму так и не удалось понять тот решающий элемент опытного восприятия священного (каким является расстояние между, с одной стороны, конечным человеком и, с другой стороны, священным во множестве его проявлений). Этого натурализм не учитывает.

Эта критика супранатуралистической и натуралистической интерпретаций смысла «Бога» объясняет необходимость появления того третьего способа, посредством которого дискуссия была бы освобождена от коле-

бания между двумя недостаточными и религиозно опасными решениями. Этот третий способ не нов.

Такие теологи, как Августин, Фома Аквинский, Лютер, Цвингли, Кальвин и Шлейермахер, этим способом владели, хотя и в ограниченной форме. Он согласуется с натуралистским мировоззрением в том, что утверждает: Бог не был бы Богом, если бы он не был созидательным основанием всего; что имеет бытие. А это значит, что Бог — это бесконечная и безусловная сила бытия (или, если прибегнуть к самой радикальной абстракции, — само-бытие). В этом смысле Бог находится и не рядом с вещами, и даже не «над» ними; он к ним ближе, чем они сами к себе. Он — их созидательное основание, здесь и сейчас, всегда и всюду.

До сих пор эта третья точка зрения могла бы считаться приемлемой для некоторых форм натурализма. Но потом пути расходятся. Именно в этом пункте термины «самотрансцендентный» и «экстатический», которыми я пользуюсь для обозначения третьего способа интерпретации термина «Бог», приобретают смысл. Термин «самотрансцендентный» состоит из двух элементов — из «трансцендирующий» и «само». Бог как основание бытия бесконечно трансцендирует то, основанием чего он является. Он *противостоит* миру в той степени, в какой мир противостоит ему, но он же представляет собой мир, тем самым вынуждая мир представлять его. Эта взаимная свобода друг от друга и друг за друга является тем единственным значением, в котором может употребляться «супра» в слове «супранатурализм». Только в этом смысле мы и можем говорить о «трансцендентном» в отношениях между Богом и миром. Называть Бога в этом смысле трансцендентным вовсе не означает того, что следует установить «сверхмир» божественных объектов. Но это означает, что сам в себе конечный мир указывает за свои пределы. Иными словами, он самотрансцендентен.

Теперь становится понятной и потребность в приставке «само» в слове «самотрансцендентный»: единственная реальность, с которой мы встречаемся, опытно познается в разных измерениях, указывающих друг на друга. Конечность конечного указывает на бесконечность бесконечного. Она выходит за собственные пределы для того, чтобы вернуться к себе в новом измерении. Вот что такое «самотрансценденция». В терминах непосредственного опыта это встреча со священным — та встреча, которая носит экстатический характер. Термин «экстатический» в выражении «экстатическая идея Бога» указывает на такой опыт священного, который, трансцендируя обычный опыт, в то же время его не устраняет. Экстаз как состояние сознания является точным коррелятом самотрансценденции как состояния реальности. Такое понимание идеи Бога и не натуралистично, и не супранатуралистично. Оно лежит в основе всей настоящей теологической системы. Если, основываясь на этой идее Бога, мы спросим: «Как же понимать то, что Бог, будучи основой всего, что есть, и противостоит миру, и представляет собой мир?» — то нам придется вспомнить то качество мира, которое выражает себя в конечной свободе, — то качество, которое мы воспринимаем в себе опытно. В традиционном споре между натуралистическим и супранатуралистическим представлениями о Боге используются соответственно предлоги «в» (внутри) и «над» (превыше).

Оба они взяты из пространственной сферы и потому неспособны выражать подлинное отношение между Богом и миром - то отношение, которое безусловно не пространственно. Самоотрансцендентное понимание Бога вытесняет пространственную образность (по крайней мере, в теологическом мышлении) и заменяет ее понятием конечной свободы. Божественная трансцендентность тождественна свободе сотворенного отвернуться от сущностного единства с созидательным основанием своего бытия. Такого рода свобода предполагает два качества сотворенного: во-первых, оно должно быть субстанциально независимо от божественного основания и, во-вторых, оно должно пребывать в субстанциальном единстве с ним. Без этого единства сотворенное не имело бы силы бытия. Именно это качество конечной свободы в сотворенном и делает пантеизм невозможным, а вовсе не понятие о высшем сущем наряду с миром (независимо от того, в каких бы терминах — деистических или теистических — его отношение к миру ни описывалось).

Последствия самоотрансцендентной идеи Бога для таких понятий, как откровение и чудо (а они имеют решающее значение для христологической проблемы), в полной мере были изучены в части под названием «Разум и откровение». Нет необходимости повторять здесь то, что о них уже было сказано, хотя они и впрямь демонстрируют далеко идущее значение экстатической интерпретации отношений между Богом и миром.

Существует, однако, одна такая проблема, которая после появления первого тома переместилась в центр философского интереса к религии. Это - проблема символического познания Бога. Если Бог как основание бытия бесконечно трансцендирует все, что есть, то из этого следуют два вывода: во-первых, все, что бы мы ни узнавали о конечных вещах, мы узнаем и о Боге, поскольку все вещи коренятся в нем как своем основании; во-вторых, ничто из того, что мы знаем о конечных вещах, не может быть применено к Богу, поскольку он, как уже говорилось, «совсем другой» или, если можно так сказать, «экстатически трансцендентен». Единство этих двух дивергентных следствий является аналогическим или символическим знанием о Боге. В своих рассуждениях о Боге мы пользуемся теми религиозными символами, которые извлечены из материала обычного опыта, однако пользуется ими так, что обычный смысл этого материала одновременно и утверждается, и отрицается. Каждый религиозный символ отрицает себя в своем буквальном смысле, но утверждает себя в своем самоотрансцендирующем смысле. Символ — это не знак, указывающий на нечто такое, с чем у него нет внутренней связи. Символ представляет силу и смысл того, что было символизировано через соучастие. Символ соучаствует в той реальности, которую он символизирует. А потому никогда нельзя говорить, что символ — это «всего лишь символ». Говорить так - значит смешивать символ со знаком. А из этого следует, что всё, что религия имеет сказать о Боге (включая его качества, действия и проявления), должно иметь символический характер и что смысл «Бога» совершенно ускользнет, если символический язык будет восприниматься буквально.

Однако, выдвинув все эти положения, мы оказываемся перед уже возникшим во время публичных обсуждений, вопросом о том, существует ли тот пункт, по которому нужно сделать несимволическое утверждение о

Боге. Да, такой пункт существует. Это — положение о том, что все, что мы говорим о Боге, символично. Такое положение является тем утверждением о Боге, которое само по себе несимволично. Иначе наша аргументация пошла бы по кругу. Если же, с другой стороны, мы сделаем *одно* несимволическое утверждение о Боге, то его экстатически-трансцендентный характер окажется, судя по всему, под угрозой. Эта диалектическая трудность зеркально отражает человеческую ситуацию относительно божественного основания бытия. Хотя человек актуально и отделен от бесконечного, он не мог бы этого осознавать, если бы не соучаствовал в нем потенциально. Это выражено в состоянии предельной озабоченности — в этом универсально-человеческом (каким бы ни было содержание заботы) состоянии. Именно в этом пункте мы должны говорить о Боге не символически, но в терминах искания Бога. Однако или в тот самый момент, когда мы описываем характер этого пункта, или в тот момент, когда мы пытаемся сформулировать то, о чем спрашиваем, возникает сочетание символических и несимволических элементов. Если мы говорим, что Бог или бесконечен, или безусловен, или что он само-бытие, то мы говорим и рационально, и в то же время экстатически. Эти термины как раз и обозначают ту границу, на которой символическое и несимволическое совпадают. До этого пункта каждый постулат несимволичен (в смысле религиозного символа). Вне этого пункта каждый постулат символичен (в смысле религиозного символа). Сам по себе этот пункт одновременно и несимволичен, и символичен. Эта диалектическая ситуация является концептуальным выражением экзистенциальной ситуации человека. Таково условие религиозного существования человека и его способности воспринимать откровение. Это — другая сторона самотрансцендентной или экстатической идеи Бога по ту сторону натурализма и супранатурализма.

2. Использование в систематической теологии понятия бытия

Когда учение о Боге начинается с определения Бога как само-бытия, в систематическую теологию вводится философское понятие бытия. Так было и в самый ранний период христианской теологии. Так было и во всей истории христианской мысли. В настоящей системе понятие бытия появляется в трех местах: в учении о Боге, где Бог назван бытием как таковым или основанием и силой бытия; в учении о человеке, где проводится разграничение между сущностным и экзистенциальным бытием человека, и, наконец, в учении о Христе, где он назван проявлением Нового Бытия, актуализация которого является делом божественного Духа.

Несмотря на то что классическая теология всегда пользовалась понятием «бытие», оно критиковалось как с точки зрения номиналистской философии, так и с позиций персоналистской теологии. Учитывая ту первостепенную роль, которая отведена этому понятию в нашей системе, необходимо и ответить на критику, и в то же время прояснить тот смысл, который обретает этот термин в зависимости от того, к чему именно он прилагается.

Критика номиналистов и их позитивистских последователей была до сих пор основана на допущении, что понятие бытия представляет собой

высочайшую из возможных абстракций. Оно понимается в качестве того вида, которому подчинены все остальные виды — как в отношении универсальности, так и в отношении степени абстракции. Если «бытие» воспринималось бы именно так, то номинализм мог бы интерпретировать его так же, как он интерпретирует все универсалии, то есть как те коммуникативные понятия, которые указывают на отдельные вещи, но при этом не имеют своей собственной реальности. Обладает реальностью только в полной мере отдельное (вещь здесь и сейчас). Универсалии — это средства коммуникации без какой-либо силы бытия. А если так, то бытие как таковое не обозначает ничего реального. Бог, если он существует, существует как нечто отдельное, и может быть назван самым индивидуальным из всех сущих.

Ответом на этот аргумент является то, что понятие бытия не имеет того характера, который ему приписывает номинализм. Бытие — это не высшая абстракция, хотя оно и требует способности к радикальному абстрагированию. Оно является выражением опыта бытия в противовес небытию. Поэтому оно может быть определено как сила бытия, сопротивляющегося небытию. Именно поэтому средневековые философы называли бытие основным *transcendentale*^{1*} по ту сторону универсального и отдельного. В этом смысле понятие бытия воспринималось одинаково и Парменидом в Греции, и Шанкарой в Индии. В этом смысле его значение было заново открыто современными экзистенциалистами — такими, как Хайдеггер и Марсель. Это представление о бытии находится по ту сторону конфликта между номинализмом и реализмом. Одно и то же слово, если принимать его в качестве абстракции, будет пустейшим из всех понятий, но, если понимать его как силу бытия во всем, что обладает бытием, оно же станет самым осмысленным из всех понятий.

Никакая философия не может устранить понятие бытия в этом последнем смысле. Оно может быть сокрыто под предпосылками и редуктивными формулами, но оно все-таки подлежит основополагающим понятиям философствования. И все потому, что «бытие» остается содержанием, тайной и вечной *апорией* мышления. Никакая теология не может устранить понятие бытия как силы бытия. Никто их не может разделить. В тот самый момент, когда говорится, что Бог *есть* (или что он обладает бытием), встает вопрос о том, каким образом понимать его отношение к бытию. Единственно возможным, судя по всему, является тот ответ, что Бог — это самобытие (в смысле силы бытия или силы преодолевать небытие).

Главный аргумент персоналистической теологии против использования понятия бытия произведен от персонализма человеческого опыта священного, поскольку персоналистичность этого опыта выражена в личностных образах богов и в личностном («лицом к лицу») отношении человека к Богу в живом благочестии. Этот персонализм ярче всего обозначен в библейской религии. В противоположность многим азиатским религиям и христианскому мистицизму вопрос о бытии тут не поднимается. Для тех, кто желает познакомиться с пространством обсуждения этой проблемы, я сошлюсь на мою книжку «Библейская религия и поиск предельной реальности» (Чикаго, изд. Чикагского университета, 1955). Радикальное отличие библейского персонализма от философской онтологии представлено там без компромиссов. В книге подчеркивается, что

в библейской литературе нет и следа каких-либо онтологических поисков. В то же время необходимость задавать онтологический вопрос воспринимается с такой же серьезностью. В библейской религии онтологического мышления нет. Однако там нет ни одного такого символа и ни одного такого теологического понятия, которые не имели бы онтологических импликаций. Только искусственные барьеры могут помешать взыскующему сознанию задаваться вопросом о бытии Божиим, о разрыве между сущностным и экзистенциальным бытием человека и о Новом Бытии во Христе.

Некоторых настораживает по большей части именно то, что слово «бытие» звучит безлично. Но сверхличное — это не безличное; и я бы попросил тех, кто боится трансцендировать персоналистический символизм религиозного языка: пусть они хотя бы на мгновение задумаются о словах Иисуса по поводу волос, сосчитанных на наших головах (а также, могли бы мы добавить, по поводу атомов и электронов, составляющих Вселенную). В подобном положении содержится по меньшей мере столь же много потенциальной онтологии, сколько актуальной онтологии содержится во всей системе Спинозы. Запретить преобразование потенциальной онтологии в актуальную (в пределах, разумеется, теологического круга) значило бы свести теологию к повторению и систематизации библейских эпизодов. Тогда было бы невозможно назвать Христа «Логосом».

В последней главе моей книги «Мужество быть» (Нью Хэйвен, изд. Йельского университета, 1952) я писал о Боге, который превышает Бога теизма. Это было неверно истолковано в качестве догматического постулата пантеистического или мистического характера. Прежде всего это не догматический, но апологетический постулат, воспринимающий всерьез то радикальное сомнение, которое опытно испытали многие люди. Этот постулат дает человеку мужество самоутверждения даже и в экстремальном состоянии радикального сомнения. В таком состоянии Бог как религиозного, так и теологического языка исчезает. Но что-то все-таки остается. Остается серьезность этого сомнения, в котором утверждается смысл в бессмысленности. Источником этого утверждения смысла в бессмысленности, уверенности в сомнении является не Бог традиционного теизма, но «Бог превышает Бога» - та сила бытия, которая действует через тех, у кого для нее нет имени, даже и имени Бога. Это — ответ тем, кто просит о Вести в ничтожестве их ситуации и на пределе их мужества быть. Однако такая точка экстремальности — это не то пространство, в котором можно жить. Диалектика экстремальной ситуации является критерием истины, но не той основой, на которой можно выстроить целую структуру истины.

3. Независимость и взаимозависимость экзистенциальных вопросов и теологических ответов

Метод, использовавшийся в теологической системе и описанный в методологическом введении к первому тому, назван «методом корреляции» - корреляции между экзистенциальными вопросами и теологичес-

кими ответами. «Корреляция» (слово, у которого в научном языке имеется несколько значений) понимается как «взаимозависимость двух независимых факторов». Оно понимается не в логическом смысле количественной или качественной координации не связанных причинно элементов, но в смысле единства зависимости и независимости двух факторов. Раз уж такой вид отношения стал предметом обсуждения, я попытаюсь кое-что прояснить касательно независимости и взаимозависимости экзистенциальных вопросов и теологических ответов в методе корреляции,

В этом методе вопрос и ответ друг от друга независимы, поскольку невозможно вывести ответ из вопроса или вопрос из ответа. Экзистенциальный вопрос (то есть сам человек в конфликтах его экзистенциальной ситуации) не является источником того ответа, который получается в откровении и формулируется теологией. Божественное самопроявление невыводимо из анализа человеческой бедственности. Бог говорит, обращаясь к человеческой ситуации, — и против нее, и за нее. Теологический супранатурализм (в том, например, виде, в каком он представлен современной неоортодоксальной теологией) верен тогда, когда он утверждает неспособность человека достичь Бога собственными силами. Человек — это вопрос, а не ответ. Но столь же ошибочно заключенный в человеческом существовании вопрос выводить из получаемого в откровении ответа. Это невозможно потому, что получаемый в откровении ответ не имеет смысла в том случае, если нет такого вопроса, ответом на который он является. Человек не может получить ответ на тот вопрос, которого он не задавал. (Именно это, кстати, и является решающим принципом религиозного образования.) Любой такого рода ответ будет для человека нелепицей, неудобопонимаемым набором слов (а именно таковы многие проповеди), но никак не опытом откровения. Вопрос, задаваемый человеком, — это сам человек. Человек задает его независимо от того, произносится он вслух или нет. Он не может не задавать этот вопрос, поскольку само его бытие — это вопрос о его существовании. Задавая его, человек остается наедине с собой. Он спрашивает «из глубины», и эта глубина — он сам.

Правда натурализма в том, что он настаивает на человеческом характере экзистенциального вопроса. Человек как таковой знает вопрос о Боге. Он отчужден (но не оторван) от Бога. Именно на этом основана ограниченная правота того учения, которое традиционно называлось «естественной теологией»^{2*}. Естественная теология имела смысл лишь до тех пределов, до которых она анализировала человеческую ситуацию и заключенный в ней вопрос о Боге. Обычно это делалось тогда, когда использовалась одна сторона традиционных аргументов в пользу существования Божия. Однако делалось это лишь постольку, поскольку с их помощью выявлялась зависимая, преходящая и относительная природа конечного человеческого существования. Но, развивая другую сторону этих аргументов, естественная теология пыталась выводить теологические утверждения из анализа конечности человека. Но эта задача не может быть поставлена. Недействителен ни один из тех выводов, которые приводятся в доказательство существования Бога. Они действительны лишь до тех пределов, до которых простирается вопрошающий анализ, но никак не далее, поскольку Бог являет себя только через Бога. Экзистенциальные

вопросы и теологические ответы друг от друга не зависят; таково первое положение, подразумеваемое методом корреляции.

Вторая и более трудная проблема — это проблема взаимозависимости вопросов и ответов. Корреляция означает, что, хотя в некоторых отношениях вопросы и ответы независимы, в других отношениях они друг от друга зависят. Эта проблема в классической теологии (как в схоластике, так и в ортодоксальном протестантизме) вставала всякий раз, когда обсуждался вопрос о влиянии субструктуры естественной теологии на супраструктуру теологии откровения, и наоборот. Начиная со Шлейермахера эта проблема всякий раз вставала и там, где философия религии использовалась в качестве преамбулы к теологической системе (так сказать, двери в нее) и вставал вопрос о том, до каких пределов дверь определяет структуру дома или до каких пределов дом определяет дверь. Даже антиметафизически настроенные последователи Ричля не могли избежать этой необходимости. И даже знаменитое «нет» Карла Барта, направленное против любой формы естественной теологии (включая и способность человека задавать вопрос о Боге), — это в конечном счете самообман, как это показывает сам факт употребления человеческого языка при обсуждении откровения.

Проблема взаимозависимости экзистенциальных вопросов и теологических ответов может быть разрешена лишь в пределах того, что во вступительной части было названо «теологическим кругом». Теолог как таковой обязан дать конкретное выражение предельной заботы (или, говоря религиозно, особого опыта откровения). На основе этого конкретного опыта он и выдвигает свои универсальные притязания подобно тому, как это сделало христианство в терминах того положения, что Иисус как Христос является Логосом. Этот круг может быть понят как эллипс (а не как геометрический круг) и описан в терминах двух центральных точек — экзистенциального вопроса и теологического ответа. И то, и другое находится в сфере религиозных обязательств, но они не тождественны. Материал для экзистенциального вопроса берется из всей совокупности человеческого опыта и многообразия способов его выражения. Это относится как к прошлому, так и к настоящему; как к расхожему языку, так и к великой литературе; как к искусству, так и к философии; как к науке, так и к психологии. Это относится к мифу и к литургии, к религиозным традициям и к сегодняшним опытам. Все это (в той мере, в какой оно отражает бедственность человеческого существования) является тем материалом, без помощи которого экзистенциальный вопрос не может быть сформулирован. Как выбор материала, так и формулирование вопроса являются задачей систематического теолога.

Чтобы ее выполнить, он должен соучаствовать в человеческой бедственности не только актуально (а он соучаствует в ней всегда), но и в сознательном отождествлении. Он должен соучаствовать и в конечности человека (а это и его собственная конечность), и в присущей ему тревоге так, как если бы он никогда не получал в откровении ответа о «вечности». Он должен соучаствовать в отчуждении человека (а это и его собственное отчуждение) и выявлять тревогу вины так, как если бы он никогда не получал в откровении ответа о «прощении». Теолог не успокаивается на том теологическом ответе, который он возвещает. Он может сообщать его

убедительно лишь в том случае, если он всем своим существом соучаствует в ситуации вопроса, то есть в человеческой бедственности. В свете этого требования метод корреляции защищает теолога от самонадеянного притязания на то, будто он располагает ответами откровения. Формулируя ответ, он должен за него бороться.

В то время как материал экзистенциального вопроса является самым выражением человеческой бедственности, форма вопроса определяется как системой в целом, так и теми ответами, которые в ней даются. Вопрос, подразумеваемый человеческой конечностью, нацелен на ответ. И ответ этот — вечное. Вопрос, подразумеваемый человеческим отчуждением, нацелен на ответ. И ответ этот — прощение. Эта нацеленность вопросов не отменяет их серьезности, но придает им ту форму, которая детерминирована теологической системой в целом. Это именно та сфера, в которой имеет место корреляция экзистенциальных вопросов и теологических ответов.

Другая сторона корреляции — это влияние экзистенциальных вопросов на теологические ответы. Однако следует еще раз подтвердить, что ответы не могут быть выведены из вопросов и что субстанция ответов (то есть опыт откровения) не зависима от вопросов. Но вот зато форма теологического ответа *не* независима от формы экзистенциального вопроса. Если на вопрос, подразумеваемый человеческим отчуждением, теология дает ответ «Христос», то делает это она по-разному в зависимости от отношения или к экзистенциальным конфликтам иудейского законничества, или к экзистенциальному отчаянию греческого скептицизма, или к угрозе нигилизма в том виде, в каком она выражена в литературе, искусстве и психологии XX века. И все-таки вопрос не создает ответа. Ответ «Христос» не может быть создан человеком, но зато человек может воспринимать и выражать его соответственно тому, как он этот вопрос задавал.

Метод корреляции (как и всякий теологический метод) не застрахован от искажений. Ответ может исказить вопрос до такой степени, что серьезность экзистенциальной бедственности будет утрачена. Или же вопрос может исказить ответ до такой степени, что будет утрачен характер ответа как ответа откровения. Ни один метод не является гарантией, страхующей от таких неудач. Теология, как и все предприятия человеческого ума, амбивалентна. Но это еще не аргумент против теологии или против метода корреляции. Как метод он так же стар, как и сама теология. Следовательно, мы не изобрели нового метода, но скорее попытались сделать эксплицитными импликации старых методов (то есть методов апологетической теологии).

Часть III

Существование и Христос

I. Существование и поиск Христа

A. Существование (экзистенция) и экзистенциализм

1. Этимология существования (экзистенции)

Всякий, кто пользуется сегодня такими терминами, как «существование» («экзистенция»), «экзистенциальный» или «экзистенциализм», обязан показать, каким образом и почему он ими пользуется. Он должен осознавать те многочисленные амбивалентности, которыми обременены эти слова (в какой-то мере их можно избежать, но отчасти они неизбежны). Далее: он должен показать, к каким именно позициям и трудам прошлого и настоящего он эти понятия прилагает. Попытки прояснить их смысл многочисленны и различны. Следовательно, ни одну из этих попыток нельзя считать окончательно успешной. Теология, которая делает своей центральной темой корреляцию существования и Христа, должна оправдать употребление ею слова «существование» («экзистенция») и указать как на филологическую, так и на историческую его этимологию.

Одним из тех способов определить значение слова, которым так часто злоупотребляют, является способ этимологический. Он предполагает возвращение к корневому смыслу слова и представляет собой попытку извлечь из его корневого смысла новое понимание. Так делалось во все периоды истории мысли, хотя иные ученые преувеличивали значение этого способа до такой степени, что это привело к противодействию всему методу в целом. Номиналисты наших дней, как и номиналисты прежних времен, считают слова теми условными знаками, которые ничего не значат вне ситуации их употребления в особой группе и в особое время. Следствием этого подхода является то, что некоторые слова неизбежно утрачиваются и должны быть заменены другими. Однако номиналистское предположение (что слова — это *все* *лишь* условные знаки) должно быть отвергнуто. Слова — это результаты встречи человеческого сознания с реальностью. А если так, то они являются не только знаками, но еще и символами, и потому они не могут быть заменены (как в случае с условными знаками) другими словами. Итак, они могут быть сохранены. Если

бы этой возможности не существовало, то в сферах религии и гуманитарных наук пришлось бы постоянно изобретать новые языки. Одной из важных задач теологии является возвращение классическим терминам их подлинной силы путем изучения изначальной встречи сознания с породившей эти слова реальностью.

Коренной смысл глагола «*to exist*», «существовать» (*existere* по-латыни) — «стоять вне». Сразу же напрашивается вопрос: «Стоять вне чего?» С одной стороны, есть английское слово «*outstanding*» («выдающийся»), которым обозначается нечто, «стоящее вне» среднего уровня вещей или людей, превосходящее их в силе и ценности. С другой стороны, «стояние вне» в смысле *existere* означает то, что существование — это общая характеристика всех вещей — как тех, которые являются выдающимися, так и тех, которые являются средними, посредственными. Общим ответом на вопрос о том, вне чего же мы стоим, будет то, что стоим мы вне небытия. «Вещи существуют» означает то, что они обладают бытием и стоят вне ничтожности. Но от греческих философов мы научились тому (а они, в свою очередь, научились этому от ясности и чуткости древнегреческого языка), что небытие может быть понято двояко, то есть и как «*ouk on*» (абсолютное небытие), и как «*me on*» (относительное небытие). Существование, «стояние вне», относится к небытию в обоих этих смыслах. Если мы говорим, что нечто существует, то тем самым мы утверждаем, что это нечто можно найти (непосредственно или опосредованно) в совокупном составе реальности. Оно стоит вне пустоты абсолютного небытия. Однако метафора «стоять вне» логически подразумевает и что-то вроде «стоять в». Только то, что в каком-то отношении «стоит в», может стоять и вне. Человек выдающийся («*outstanding*» - «стоящий вне») поднимается над тем средним уровнем, на котором он стоял и отчасти все еще продолжает стоять. Если мы говорим, что все существующее стоит вне абсолютного небытия, то это значит, что оно одновременно находится как в бытии, так и в небытии. Оно еще не полностью выступило из небытия, не стоит вне него полностью. Как мы уже говорили в главе о конечности (в первом томе), все существующее конечно и является смешением бытия и небытия. А если так, то существовать - значит стоять вне своего собственного небытия.

Однако этого еще недостаточно, потому что тут не принимается в соображение вопрос: «Каким же образом нечто может стоять вне своего собственного небытия?» На этот вопрос можно ответить, что все соучаствует в бытии - существует оно или нет. Все соучаствует в потенциальном бытии еще до того, как оно может войти в бытие актуальное. В качестве потенциального бытия оно находится в состоянии относительного небытия, в «еще-не-бытии». Но оно не ничто. Потенциальность — это состояние реальной возможности, то есть это больше, чем возможность логическая. Потенциальность — это сила того бытия, которое, говоря метафорически, еще не реализовало свою силу. Сила бытия все еще латентна; она пока еще не стала явной. Поэтому если мы говорим, что нечто существует, то мы имеем в виду, что оно покинуло состояние чистой потенциальности и стало актуальным. Оно стоит вне чистой потенциальности, вне относительного небытия. Чтобы стать актуальным, оно должно преодолеть относительное небытие, состояние *me on*. Но опять-таки оно не может быть полностью вне

него. Оно должно одновременно и «стоять вне», и «стоять в». Актуальная вещь стоит вне чистой потенциальности, но она также и остается в ней. Она никогда полностью не «перелет» свою силу бытия в состояние существования. Она никогда полностью не исчерпает своих потенциальностей. Она пребывает не только в абсолютном небытии, как это показывает ее конечность, но еще и в относительном небытии, как это показывает изменчивость ее существования. Греки символизировали это как сопротивление *те он*, относительного небытия, которое противится актуализации того, что в вещи потенциально.

Подводя итог нашему этимологическому исследованию, мы можем сказать: «существовать» может означать «стоять вне» абсолютного небытия, в то же время в нем оставаясь: оно может означать конечность, единство бытия и небытия. «Существовать» может означать и «стоять вне» относительного небытия, в то же время в нем оставаясь: оно может означать актуальность, единство актуального бытия и сопротивления ему. Но в каком бы из этих двух смыслов мы ни понимали небытие, существование в любом случае означает стояние вне небытия.

2. Возникновение проблемы существования

Этимологические исследования только выявляют направления, но не решают проблем. Указание, которое содержалось во втором ответе на вопрос «стоять вне чего?», было указанием на существующий в реальности раскол между потенциальностью и актуальностью. Таков первый шаг к возникновению экзистенциализма. В той совокупности бытия, которую мы встречаем, имеются такие структуры, которые не обладают существованием, и такие вещи, которые обладают существованием на основе структур. Древесность не существует, хотя она и обладает бытием, то есть потенциальным бытием. Но вот дерево, растущее во дворе за моим домом, существует. Оно «стоит вне» чистой потенциальности древесности. Однако оно «стоит вне» и существует только потому, что соучаствует в той силе бытия, которая есть Древесность, — в той силе, которая делает каждое дерево деревом и ничем иным.

Этот раскол в целостности реальности, выраженный термином «существование», является одним из самых ранних открытий человеческой мысли. Задолго до Платона дофилософский и философский ум опытно познал два уровня реальности. Мы можем назвать их «сущностным» («экзистенциальным») и «экзистенциальным» уровнями. Орфики, пифагорейцы, Анаксимандр, Гераклит и Парменид пришли к своим учениям через осознание того, что мир, который они встретили, лишен предельной реальности. Но только у Платона контраст между экзистенциальным и эссенциальным становится онтологической и этической проблемой. Существование для Платона — это область чистого мнения, заблуждения и зла. Оно лишено подлинной реальности. Истинное бытие — это сущностное бытие, и присутствует оно в области вечных идей, то есть сущностей. Чтобы достичь сущностного бытия, человек должен подняться над существованием. Он должен вернуться в ту сферу сущностного, откуда он «выпал» в существование. Таким образом, существование чело-

века, его «стояние вне» потенциальности, оценивается как его «выпадение» из того, чем он является сущностно. Потенциальное сущностно, а существовать, то есть стоять вне потенциальности, значит быть лишенным истинной сущностности. Это не полная утрата, поскольку человек все еще остается в своем потенциальном или сущностном бытии. Он помнит о нем и благодаря этой своей памяти соучаствует в истине и в благе. Он и «стоит» в сущностной сфере сущностей, и стоит вне ее. В этом смысле «стояние вне» имеет тот смысл, который прямо противоположен расхожему смыслу английского *«outstanding»*. «Стояние вне» — это «выпадение» из того, чем человек является сущностно. Такое отношение к существованию в позднеантичном мире преобладало, несмотря на попытку Аристотеля преодолеть раскол между сущностью и существованием посредством своего учения о динамической взаимозависимости формы и материи во всем. Однако протест Аристотеля не мог увенчаться успехом отчасти из-за социальных условий поздней античности, а отчасти потому, что сам Аристотель в своей «Метафизике» Противопоставляет целокупность реальности вечной жизни Бога, то есть его самоинтуиции. Соучастие в жизни Бога требует возвышения ума до уровня *actus purus* того божественного бытия, которое превышает всего, что перемешано с небытием.

Философы-схоласты (включая как находящихся под влиянием Платона францисканцев, так и находящихся под влиянием Аристотеля доминиканцев) признали контраст между сущностью и существованием в отношении мира, но не в отношении Бога. В Боге нет различия между сущностным (эссенциальным) и экзистенциальным бытием. Этим подразумевается, что раскол не имеет предельной действительности и что он не распространяется на основание само-бытия. Бог вечно таков, каков он есть. Это было выражено в той Аристотелевой формуле, согласно которой Бог есть *actus purus* без потенциальности. Логическим следствием этого представления стало бы отрицание «Бога живого» в том виде, в каком он отображен в библейской религии. Однако намерение схоластов было совсем не таким. Тот акцент на божественной воле, который ставился Августином и Скотом Эриугеной, сделал это невозможным. Но если Бог символизирован как воля, то термин *actus purus* очевидно неадекватен. Воля подразумевает потенциальность. Реальный смысл схоластической доктрины (а я ее считаю верной) можно было бы выразить в том постулате, что сущность, существование и их единство должны прилагаться к Богу символически. Бог не подвержен конфликту между сущностью и существованием. Он не является сущим наряду с другими сущими, поскольку в таком случае его сущностная природа трансцендировала бы его самого так же, как это происходит со всеми конечными сущими. Но не является он и сущностью всех сущностей, универсальной сущностью, поскольку это лишило бы его силы само-актуализации. Его существование, его «стояние вне» его же сущности и есть выражение его сущности. Он актуализирует себя сущностно. Он выше разрыва между сущностью и существованием. А вот универсум этому разрыву подвержен. И только Бог «совершенен» (а «совершенству» было дано точное определение: быть совершенным — значит находиться по ту сторону раскола между эссенциальным и экзистенциальным бытием). Человек и его

мир таким совершенством не обладают. Их существование «стоит вне» их сущности как «падение». В этом пункте платоническая и христианская оценки существования совпадают. Этот подход изменился тогда, когда в эпоху Возрождения и Просвещения возникло новое ощущение существования. Разрыв между сущностью и существованием затягивался все больше и больше. Существование стало тем местом, куда человек призван для того, чтобы осуществлять контроль над Вселенной и ее преобразовывать. Существуящие вещи были его материалом. «Стояние вне» своего сущностного бытия было уже не падением, но способом актуализации и осуществления потенциальностей того или иного человека. В своей философской форме этот подход может быть назван «эссенциальным». В этом смысле существование, так сказать, поглощается сущностью. Существуящие вещи и события — это актуализация сущностного бытия в прогрессивном развитии. Есть некие временные недостатки, но нет экзистенциального раскола в том виде, в каком он выражен в мифе опадении. Человек в существовании таков же, каков он и в сущности, — это микрокосм, в котором соединены силы Вселенной; это носитель критического и созидательного разума; это строитель своего мира и творец себя как актуализации своей потенциальности. Воспитание и политическая организация преодолеют отставание существования от сущности.

Это описание соответствует духу многих философов Возрождения и всего Просвещения. Однако ни в ту, ни в другую эпоху эссенциализм не был осуществлен. Это произошло только в той философии, которая носила отчетливо антипросвещенческий характер и находилась под глубоким влиянием романтизма, то есть в классической немецкой философии (и, в частности, в системе Гегеля). Причиной тому был не только всеобъемлющий и последовательный характер гегелевской системы, но еще и то, что Гегель осознавал экзистенциальную проблему и пытался включить элементы существования в свою универсальную систему сущностей. Он поместил небытие в самый центр своей философии; он подчеркивал роль страсти и интереса в историческом развитии; он создал такие понятия, как «отчуждение» и «несчастное сознание»; он сделал свободу целью универсального процесса существования; он даже ввел в рамки своей системы христианский парадокс. Однако он не позволял всем этим экзистенциальным элементам подрывать эссенциальную структуру своего мышления. Небытие было побеждено в целокупности системы; история подошла к своему концу; свобода стала актуальной; парадокс Христа утратил свой парадоксальный характер. Существование — это логически необходимая актуальность сущности. Между ними нет разрыва, а переход от одного к другому нескачкообразен. Этот всеобъемлющий характер гегелевской системы сделал ее поворотным пунктом в долгой борьбе между эссенциализмом и экзистенциализмом. Гегель был классическим представителем эссенциализма потому, что он приложил ко Вселенной учение схоластов о том, что Бог находится по ту сторону сущности и существования. Разрыв преодолевается не только вечно в Боге, но и исторически в человеке. Мир — это процесс божественной самореализации. Здесь нет ни разрыва, ни предельной неопределенности, ни риска, ни опасности утратить себя тогда, когда сущность актуализирует себя в су-

существовании. Знаменитое положение Гегеля о том, что все существующее разумно, отнюдь не выражает абсурдного оптимизма по поводу разумности человека. Гегель не верит в то, что люди разумны и счастливы. Нет, в этом положении выражена вера Гегеля в то, что, несмотря на все неразумное, разумная или сущностная структура бытия провиденциально актуализирована в процессе Вселенной. Мир — это самореализация божественного ума; существование — это выражение сущности, а не выпадение из нее.

3. Экзистенциализм против эссенциализма

Экзистенциализм XIX и XX веков возник как протест против совершенного эссенциализма Гегеля. Представители экзистенциализма, среди которых были и ученики Гегеля, критиковали не какую-то отдельную особенность его мышления. Они были заинтересованы не в исправлении его философии, но ополчились на эссенциалистскую идею как таковую, а вместе с ней — и на все новейшие представления человека о самом себе и о своем мире. Их наступление было и остается бунтом против самоинтерпретации человека в современном индустриальном обществе.

Непосредственное наступление на Гегеля шло с нескольких сторон. В систематической теологии мы не можем уделять внимания отдельным бунтарям (таким как Шеллинг, Шопенгауэр, Кьеркегор или Маркс). Достаточно сказать, что в эти десятилетия (1830—1850) готовились историческая судьба и культурное самовыражение западного мира в XX веке. В систематической теологии мы должны показать сам характер экзистенциального переворота и сопоставить выработанный в его ходе смысл существования с теми религиозными символами, которые указывают на человеческую бедственность.

Общим пунктом всех экзистенциалистских нападок является то, что экзистенциальная ситуация человека — это состояние отчуждения от его эссенциальной природы. Гегель это отчуждение осознавал, но он верил, что оно было преодолено и что человек примирился со своим истинным бытием. Согласно всем представителям экзистенциализма, эта вера и была коренной ошибкой Гегеля. Примирение — это нечто предварительное и ожидаемое, но никак не реальное. Мир не примирен — ни в индивиду (как это показывает Кьеркегор), ни в обществе (как это показывает Маркс), ни в жизни как таковой (как это показывают Шопенгауэр и Ницше). Существование — это отчуждение, а не примирение; существование — это обесчеловечивание, а не выражение сущностной человечности. Существование — это такой процесс, в ходе которого человек становится вещью и перестает быть личностью. История — это не божественное самопроявление, но череда непримиримых конфликтов, угрожающих человеку саморазрушением. Существование индивида наполнено тревогой и находится под угрозой бессмысленности. Все сторонники экзистенциализма сходятся в таком понимании человеческой бедственности и потому противостоят гегелевскому эссенциализму. Они чувствуют, что он представляет собой попытку скрыть правду об актуальном состоянии человека.

Было проведено разграничение между экзистенциализмом атеистическим и теистическим. Конечно, есть и такие представители философии существования, которых можно было бы называть «атеистическими» (по крайней мере в соответствии с их намерениями); есть и такие, которых можно назвать «теистическими». Однако в реальности нет ни атеистического, ни теистического экзистенциализма. Экзистенциализм дает анализ того, что в соответствии с его представлениями существует. Он показывает контраст между эссенциальным описанием и экзистенциальным анализом. Он разрабатывает подразумеваемый существованием вопрос, но даже и не пытается дать на него ответ — ни в атеистических, ни в теистических терминах. Когда бы философы существования ни давали ответы, они их дают в терминах тех религиозных или квазирелигиозных традиций, которые отнюдь не выводятся из их экзистенциального анализа. Паскаль выводит свои ответы из августиновской традиции, Кьеркегор — из лютеранской, Марсель — из томистской, Достоевский — из православной. Или же ответы выводятся из гуманистических традиций, как это имеет место у Маркса, Сартра, Ницше, Хайдеггера и Ясперса. Ни один из них не был способен вывести ответы из собственных вопросов. Ответы гуманистов черпаются из скрыто религиозных источников. Они имеют отношение к предельной заботе или вере, хотя и облечены в секулярные одежды. А если так, то разделение экзистенциализма на атеистический и теистический несостоятельно. Экзистенциализм — это анализ человеческой бедственности. И ответы на вопросы, подразумеваемые бедственностью человека, — это ответы религиозные независимо от того, явные они или скрытые.

4. Экзистенциальное и экзистенциалистское мышление

Ввиду предстоящего нам филологического разъяснения было бы полезным провести разграничение между экзистенциальным и экзистенциалистским. Первое относится к позиции человека, а второе — к философской школе. Противоположностью экзистенциального является отстраненное; противоположностью экзистенциалистского — эссенциалистское. В экзистенциальном мышлении объект в него вовлечен. В неэкзистенциальном мышлении объект отстранен. По самой своей природе теология экзистенциальна; по самой своей природе наука неэкзистенциальна. Философия объединяет элементы их обеих. По своим намерениям философия неэкзистенциальна, но в реальности она представляет собой непрестанно меняющееся сочетание элементов вовлеченности и отстраненности. А если так, то обречены на неудачу все попытки создать так называемую «научную философию».

Экзистенциальное — это не экзистенциалистское, хотя они и связаны общим корнем, то есть «экзистенцией» («существованием»). Говоря вообще, можно было бы описать сущностные структуры в терминах отстраненности, а экзистенциальную бедственность — в терминах вовлеченности. Однако это положение нуждается в серьезных оговорках. В построении геометрических фигур наличествует элемент вовлеченности, а элемент отстраненности наличествует в наблюдениях над собствен-

ной тревогой и отчуждением. Логиком и математиком движет *эрос*, включая желание и страсть. Теолог-экзистенциалист, анализируя существование, выявляет структуры посредством когнитивной отстраненности, даже если это и структуры деструкции. И между этими полюсами имеются многочисленные смещения отстраненности и вовлеченности (как, например, в биологии, истории и психологии). И все-таки такой когнитивный подход, в котором преобладает элемент вовлеченности, называют «экзистенциальным». Но истинно и обратное. Поскольку элемент вовлеченности так сильно преобладает, наиболее впечатляющие исследования существования принадлежат романистам, поэтам и художникам. Но даже и они сумели избежать иррелевантной субъективности, хотя и подчинив себя отстраненному и объективному наблюдению. А в результате материалы, полученные благодаря отстраненным методам терапевтической психологии, используются в экзистенциалистской литературе и искусстве. Вовлеченность и отстраненность — это полюса, а не противоборствующие альтернативы; экзистенциалистского анализа без неэкзистенциальной отстраненности не бывает.

5. Экзистенциализм и христианская теология

Христианство утверждает, что Иисус есть Христос. Слово «Христос» посредством четкого контраста указывает на экзистенциальную ситуацию человека, потому что Христос, Мессия, — это тот, кто, как предполагается, должен принести «новый закон», универсальное возрождение, новую реальность. Новая реальность предполагает наличие старой реальности, а эта старая реальность, согласно пророческим и апокалиптическим описаниям, представляет собой состояние отчужденности человека и его мира от Бога. Этим отчужденным миром правят структуры зла, символами которых являются демонические силы. Они властвуют над душами отдельных людей, над народами и даже над природой. Они порождают тревогу во всех ее формах. Задача Мессии — одолеть их и установить ту новую реальность, из которой будут исключены демонические силы или структуры деструкции.

Экзистенциализм дал анализ «старого закона», то есть бедственности человека и его мира в состоянии отчуждения. Предлагая такой анализ, экзистенциализм выказывает себя естественным союзником христианства. Иммануил Кант однажды сказал, что математика — это удачное приобретение человеческого разума. Подобным же образом можно сказать и то, что экзистенциализм — это удачное приобретение христианской теологии. Он помог заново открыть классическую христианскую интерпретацию человеческого существования. Всякая теологическая попытка сделать это не возымела бы такого же действия. Этим положительным качеством обладают не только экзистенциалистская философия, но и аналитическая психология, литература, поэзия, драматургия и искусство. Во всех этих сферах имеется огромное множество такого материала, который теолог мог бы использовать и организовать для того, чтобы попытаться представить Христа в качестве ответа на вопросы, подразумеваемые существованием. В ранние века христианства подобную миссию брали на

себя преимущественно монашествующие теологи, которые изучали самих себя и членов своих небольших общин столь проникательно, что среди современных проникновений в человеческую бедственность почти нет таких, которых они бы не предвосхитили. Покаянная и благочествая литература впечатляюще об этом свидетельствует. Однако эта традиция была утрачена под воздействием философий и теологии чистого сознания, представленных прежде всего картезианством и кальвинизмом. Невзирая на все их различия, они оказались союзниками в деле подавления бессознательных и полусознательных сторон человеческой природы, тем самым воспрепятствовав полному пониманию экзистенциальной бедственности человека (и это несмотря на учение Кальвина о всецелой порочности человека и на августирианство картезианской школы). Заново открывая те элементы природы человека, которые подавлялись психологией сознательности, экзистенциализм и современная теология могли бы стать союзниками и проанализировать характер существования во всех его проявлениях — как бессознательных, так и сознательных.

Систематический теолог не может сделать этого в одиночку; ему нужна помощь творческих представителей экзистенциализма во всех сферах культуры. Ему нужна поддержка практических исследователей бедственности человека — таких, как священнослужители, педагоги, психоаналитики и психотерапевты. Теолог должен дать новую интерпретацию традиционных религиозных символов и теологических понятий в свете тех данных, которые он получил от людей этих профессий. Он должен осознавать тот факт, что такие термины, как «грех» и «суд», утратили не свою истинность, а скорее силу выразительности, которая может быть заново обретена только в том случае, если понятия эти будут наполнены теми знаниями о человеческой природе, которыми обогатил нас экзистенциализм (включая глубинную психологию). Теперь же теологи-библицисты правы, утверждая, что все эти знания можно найти в Библии. В равной мере правы и католики, указывая на эти же знания в трудах отцов церкви. Однако вопрос состоит не в том, что где-то можно что-то отыскать (а отыскать можно почти все), но в том, не настало ли время для нового открытия утраченных истин. Например, если кто-то прочтет Экклезиаста или Иова глазами, которые уже были раскрыты экзистенциалистскими исследованиями, то он увидит там куда больше, чем был способен увидеть раньше. То же самое можно сказать и о многих других эпизодах Ветхого и Нового Заветов.

Экзистенциализм критиковали за то, что он чересчур «пессимистичен». И, судя по всему, эта критика оправдана употреблением таких терминов, как «небытие», «конечность», «тревога», «вина», «бессмысленность» и «отчаяние». Критика была направлена и против многих библейских текстов — таких, например, как Павлове описание человеческой бедственности в Послании к Римлянам, главы 1 и 7. Однако Павел кажется пессимистичным (в смысле безнадежности) только в том случае, если читать эти тексты изолированно и не давать ответа на подразумеваемый ими вопрос.

Но это, конечно, не относится к теологической системе. Следует избегать слова «пессимизм» применительно к описаниям человеческой природы, поскольку пессимизм — это настроенность, а не понятие или

описание. Стоит добавить, что сточки зрения систематической структуры экзистенциальные элементы — это лишь часть человеческой бедственности. Они всегда находятся в амбивалентном сочетании с элементами эссенциальными; в противном случае их бы вообще не было. Как эссенциальные, так и экзистенциальные элементы — это всегда абстракции конкретной актуальности бытия, то есть «Жизни», составляющей предмет четвертой части «Систематической теологии». И все-таки в интересах анализа абстракции являются необходимыми даже и в том случае, если они имеют ярко выраженное негативное звучание. И никакой экзистенциалистский анализ человеческой бедственности избежать этого не может даже и в том случае, если это трудно вынести (как, например, учение о грехе в традиционной теологии).

Б. Переход от сущности к существованию и символ «падения»

1. Символ «Падения» и западная философия

Символ «Падения» имеет решающее значение для христианской традиции и является важнейшей ее частью. Хотя обычно он и ассоциируется с библейским повествованием о «Падении Адама», однако по своему смыслу он трансцендирует миф о падении Адама и имеет универсальное антропологическое значение. Библейский буквализм определенно оказал христианству дурную услугу тем, что отождествил христианское акцентирование символа Падения с буквалистской интерпретацией истории Бытия. Теологии не нужно принимать буквализм всерьез, однако мы должны сознавать, насколько влияние буквализма осложнило апологетическую задачу христианской церкви. Теология должна ясно и неамбивалентно представлять «Падение» в качестве символа универсальной человеческой ситуации, а не в качестве рассказа о событии, которое случилось «однажды».

Для того чтобы сделать такое понимание еще более определенным, мы и используем в нашей системе выражение «переход от сущности к существованию». Этим мы, так сказать, оказываемся на «полпути» к демифологизации мифа о Падении. Тут уже устранен элемент «однажды». Однако демифологизация эта еще не полна, поскольку выражение «переход от сущности к существованию» все еще содержит в себе временной элемент. Но если мы говорим о божественном во временных терминах, то мы все еще говорим в терминах мифологических даже и в том случае, если такие абстрактные понятия, как «сущность» и «существование», и заменяют собой мифологические состояния и образы. В рассуждении о божественном достичь полной демифологизации невозможно. Когда Платон описывал переход от сущности к существованию, он прибегал к мифологической форме выражения (когда речь шла о «падении души»). Он знал, что существование есть не сущностная необходимость, но факт, а поэтому историю «падения души» следует излагать с помощью мифоло-

гических символов. Если бы он считал, что существование является логической импликацией сущности, то и само существование предстало бы в качестве сущностного. Говоря символически, грех тогда бы рассматривался в качестве чего-то сотворенного, в качестве необходимого следствия сущностной природы человека. Однако грех сотворен не был, а переход от сущности к существованию - это не диалектически производный шаг, но факт и история, которая должна быть рассказана. Поэтому грех и невозможно демифологизировать окончательно.

В этом пункте как идеализм, так и натурализм противостоят христианскому (и платоническому) символу Падения. Эссенциализм в гегелевской системе был осуществлен в идеалистических терминах. В ней, как и во всех идеалистических системах, Падение было сведено к различию между идеальностью и реальностью, а потому реальность рассматривалась в качестве того, что указывает на идеал. Падение — это не разрыв, а несовершенное осуществление. Оно или приближает осуществление в историческом процессе, или осуществлено в принципе в настоящий период истории. Христианство и экзистенциализм считают «прогрессивистскую» (или революционную) форму идеалистической веры утопизмом, а ее консервативную форму — идеологией. Обе они считаются видами самообмана и идолопоклонства. Обе они не принимают всерьез ни самопротиворечащую силу человеческой свободы, ни демоническую импликацию истории.

Падение в смысле перехода от сущности к существованию отрицается не только идеализмом, но и натурализмом — однако, так сказать, с другого конца. Натурализм считает существование чем-то само собой разумеющимся и не задается вопросами об источнике его негативности. Не пытается он и ответить на вопрос о том, почему человек осознает негативность как нечто такое, чего не должно было бы быть, но за что он несет ответственность. Такие символы, как Падение, описания человеческой бедственности, и такие понятия, как «отчуждение» и «человек против самого себя», резко и даже цинично отвергаются. «Никакой бедственности у человека нет», — слышал я от одного философа-натуралиста. И все-таки натуралисты обычно избегают как покорности, так и цинизма посредством включения элементов идеализма или в его «прогрессивистской» форме, или в более реалистической форме стоицизма. В обеих этих формах чистый натурализм трансцендирован, однако символ Падения так и остается недостижимым. Его не смогли достичь даже и в античном стоицизме с его верой как в ухудшение исторического существования человека, так и в пропасть, отделяющую глупцов от мудрецов. Неостоицизм насыщен таким множеством идеалистических элементов, что ему недоступна вся глубина христианского реализма. Когда такой христианский символ, как Падение, сопоставляется с традициями философий, подобных идеализму, натурализму или неостоицизму, уместно задать вопрос о самой возможности соотносить между собой те идеи, которые относятся к разным уровням: в первом случае это уровень религиозного символизма, а во втором — уровень философских понятий. Но, как это уже объяснялось в первом томе в разделе о философии и теологии, имеет место взаимопроникновение уровней теологии и философии. Если идеалист или натуралист утверждает, что «никакой бед-

ственности у человека нет», то он принимает экзистенциальное решение по поводу того, что является предметом предельной заботы. Выражая свое решение в концептуальных терминах, он выражает его как теолог. А если теолог говорит, что существование отчуждено от сущности, то он не только принимает экзистенциальное решение, но и, выражая его в онтологических понятиях, является еще и философом. Философ не может избежать экзистенциальных решений, а теолог не может избежать онтологических понятий. Хотя их намерения и противоположны, но их актуальные процедуры сравнению поддаются. Этим-то и оправданы как наше сравнение символа Падения с понятиями западной философской мысли, так и альянс экзистенциализма и теологии.

2. Конечная свобода как возможность перехода от сущности к существованию

История сотворения мира, изложенная в первой-третьей главах Книги Бытия, может (если рассматривать ее как миф) определять наше описание перехода от бытия эссенциального к бытию экзистенциальному. Эта история является глубочайшим и безгранично богатым выражением осознания человеком его экзистенциального отчуждения, а также предлагает схему трактовки перехода от сущности к существованию. Во-первых, она указывает на возможность Падения; во-вторых, на его мотивы, в-третьих, на само событие и, в-четвертых, на его последствия. Такими будут порядок и схема последующих разделов книги.

В части под названием «Бытие и Бог» полярность свободы и судьбы обсуждалась как в отношении к бытию как таковому, так и в отношении к человеческим сущим. На основе предложенного там решения мы можем ответить на вопрос о том, каким образом переход от сущности к существованию возможен в терминах той «свободы», которая всегда находится в полярном единстве с судьбой. Но это всего лишь первый шаг к ответу. В том же разделе первого тома мы описывали осознание человеком как своей конечности, так и конечности универсальной, а также анализировали ситуацию соотнесенности с бесконечностью и исключенности из нее. В этом заключается второй шаг на пути к ответу. Это не свобода как таковая, но свобода конечная. Человек обладает свободой в противоположность всем остальным творениям, которые обладают лишь чем-то аналогичным свободе, но не самой по себе свободой. Однако человек конечен и исключен из той бесконечности, которой он принадлежит. Можно сказать, что природа — это конечная необходимость, Бог — бесконечная свобода, а человек — конечная свобода. Он — это та конечная свобода, которая делает возможным переход от сущности к существованию.

Человек свободен в той мере, в какой он обладает языком. Благодаря языку он обладает теми универсалиями, которые освобождают его от привязанности к конкретной ситуации, чему подчинены даже и высшие животные. Человек свободен в той мере, в какой он способен как задавать вопросы о том мире, с которым он встречается (включая и самого себя), так и проникать во все более и более глубокие уровни реальности. Человек свободен в той мере, в какой он может воспринимать те безусловные

нравственные и логические императивы, которые указывают, что он может трансцендировать условия, детерминирующие каждое конечное сущее. Человек свободен в той мере, в какой он обладает силой размышлять и принимать решения, тем самым порывая с механизмами стимула и рефлекса. Человек свободен в той мере, в какой он может играть и возводить воображаемые структуры над теми реальными структурами, с которыми он связан так же, как и все остальные сущие. Человек свободен в той мере, в какой он обладает способностью создавать миры над данным ему миром, создавать мир технических орудий и продуктов, мир художественных выражений, мир теоретических структур и практических организаций. И наконец, человек свободен в той мере, в какой он обладает силой противоречить себе и своей сущностной природе. Человек свободен даже от своей свободы. Это значит, что он может и пожертвовать своей человечностью. В этом окончательном качестве его свободы состоит третий шаг на пути к ответу на вопрос о том, каким образом возможен переход от сущности к существованию. Свобода человека — это конечная свобода. Все те потенциальности, которые составляют его свободу, ограничены противоположным полюсом — его судьбой. В природе судьба обладает характером необходимости. Несмотря на аналогии с человеческой судьбой, Бог является своей собственной судьбой. Это значит, что он трансцендирует полярность свободы и судьбы. В человеке свобода и судьба друг друга ограничивают, поскольку человек обладает конечной свободой. Это справедливо по отношению ко всякому акту человеческой свободы; справедливо это и по отношению к окончательному качеству человеческой свободы, то есть к власти жертвовать своей свободой. Даже свобода самопротиворечия ограничена судьбой. В качестве окончательной свободы она возможна лишь в контексте универсального перехода от сущности к существованию. Индивидуального Падения не бывает. В Книге Бытия оба пола и природа, представленная змием, действуют сообща. Переход от сущности к существованию возможен потому, что конечная свобода действует в рамках универсальной судьбы. Таков четвертый шаг в сторону ответа. Традиционная теология обсуждала возможность Падения в терминах Адамова *potuit peccare* [«он мог согрешить»] — свободы Адама ко греху. Эта свобода не рассматривалась в единстве с совокупной структурой его свободы и потому считалась сомнительным даром Божиим. Кальвин считал свободу падения человеческой слабостью, достойной сожаления с точки зрения счастья человека, поскольку она означала вечное осуждение для большинства человеческих сущих (то есть для всех язычников). Этот дар можно понять лишь с точки зрения славы Божией — с точки зрения того, что Бог решил проявить свое величие не только через спасение, но еще и через осуждение людей. Однако свобода отвернуться от Бога — это качество структуры свободы как таковой. Возможность Падения зависит от всех качеств человеческой свободы, взятых в их единстве. Говоря символически, именно образ Божий в человеке и создает возможность Падения. Только тот, кто является образом Божиим, и обладает силой отделять себя от Бога. Его величие и его слабость тождественны. Даже Бог не мог отнять одного, не отняв при этом и другого. И если бы человек не воспринял эту возможность, то он был бы всего лишь вещью среди дру-

гих вещей, неспособной служить божественной славе ни в спасении, ни в осуждении. Потому-то учение о Падении всегда трактовалось как учение о Падении человека, хотя это понималось еще и как событие космическое.

3. «Спящая невинность» и искушение

Обсудив вопрос о том, каким образом возможен переход от сущности к существованию, теперь мы подходим к вопросу о тех мотивах, которые к этому переходу толкают. Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны представлять себе то состояние сущностного бытия, в котором действуют мотивы. Трудность заключается в том, что состояние сущностного бытия — это не та актуальная стадия человеческого развития, которая может быть познана прямо или опосредованно. Сущностная природа человека присутствует на всех стадиях его развития, хотя и присутствует она в экзистенциальном искажении. В мифах и догмах сущностная природа человека проецировалась в прошлое и представала в виде «истории прежде истории», символизируемой золотым веком или раем. В терминах психологии это состояние может быть интерпретировано как состояние «спящей невинности». Оба слова этого сочетания указывают на нечто такое, что предшествует актуальному существованию. Это «нечто» обладает потенциальностью, но не актуальностью. Оно не имеет места, оно *ou topos* (утопия). Оно не имеет времени; оно предшествует временности; оно супраисторично. Сон — это такое состояние ума, которое одновременно и реально, и нереально, точно так же как и потенциальность. Сон предвосхищает актуальное, точно так же как все актуальное так или иначе присутствует в потенциальном. В момент пробуждения образы сна исчезают в качестве образов и возвращаются в качестве встреченных реалий. Реальность, конечно, отличается от образов сна, но отличается не полностью: ведь актуальное присутствует в потенциальном в терминах предвосхищения. Именно поэтому метафора «спящая» вполне адекватна при описании состояния сущностного бытия.

Слово «невинность» также указывает на не актуализированную потенциальность. Невинным можно быть по отношению к чему-то такому, что, будучи актуализированным, положило бы конец состоянию невинности. У этого слова имеются три коннотации. Оно может означать недостаток актуального опыта, недостаток личной ответственности и недостаток нравственной вины. В подразумеваемом тут метафорическом смысле оно вбирает в себя все три значения. Оно обозначает состояние до актуальности, до существования и до истории. Если употребляется метафора «спящая невинность», то возникают подсказанные человеческим опытом конкретные коннотации. Кто-то вспомнит о самой ранней поре детства. Самым ярким примером является развитие полового сознания. До какого-то момента ребенок не осознает своих сексуальных возможностей. На протяжении мучительного перехода от потенциальности к актуальности совершается пробуждение. Приобретаются опыт, ответственность и вина; состояние «спящей невинности» утрачивается. Этот пример очевиден и в библейском повествовании, где появление полового сознания являет-

ся первым следствием утраты невинности. Не следует смешивать слово «невинность» в этом метафорическом значении с ложным утверждением о том, что новорожденный находится в состоянии безгрешности. Жизнь каждого сущего всегда стеснена условиями существования. Слово «невинность», как и слово «спящая», употребляется не в его собственном смысле, но по аналогии. Однако если употреблять его именно так, то оно обеспечивает психологический подход к рассмотрению состояния сущностного или потенциального бытия.

Состояние спящей невинности устремлено к выходу за собственные пределы. Возможность перехода к существованию воспринимается как искушение. Искушение неизбежно, поскольку состояние спящей невинности безответственно и нерешено. Это не совершенство. Ортодоксальные теологи приписывали Адаму до Падения массу всевозможных совершенств, уравнивая его с образом Христа. Это не только абсурдно, но и делает Падение совершенно непонятным. Чистая потенциальность или спящая невинность — это не совершенство. Совершенством является лишь сознательное единство существования и сущности, подобно тому как Бог совершенен оттого, что он трансцендирует сущность и существование. Символ «Адам до Падения» необходимо понимать в смысле спящей невинности нерешенных потенциальностей.

Если мы зададимся вопросом о том, что именно влечет спящую невинность к выходу за свои пределы, то нам придется продолжить наш анализ понятия «конечная свобода». Человек не только конечен (как и всякое творение); он еще и сознает свою конечность. Это осознание и есть «тревога». В последнее десятилетие «тревога» стала ассоциироваться с немецким и датским словом *Angst*, которое, в свою очередь, происходит от латинского *angustiae*, «теснота». Благодаря Сёрену Кьеркегору слово *Angst* стало центральным понятием экзистенциализма. Оно выражает осознание человеком своей конечности — осознание того, что бытие в нем перемешано с небытием, что бытие испытывает угрозу небытия. Все творения подвижны тревогой, потому что конечность и тревога — это одно и то же. Однако в человеке свобода соединена с тревогой. Можно назвать свободу человека «свободой в тревоге» или «тревожной свободой» (по-немецки — *sich angstigende Freiheit*). Эта тревога — одна из тех сил, которые побуждают к переходу от сущности к существованию. Кьеркегор особо использовал понятие тревоги для описания (но не для объяснения) перехода от сущности к существованию.

Используя эту идею и анализируя структуру конечной свободы, можно с помощью двух взаимосоотносимых способов показать мотивы перехода от сущности к существованию. В библейском повествовании о сотворении мира имеется такой элемент, который зачастую упускают из виду: речь идет о божественном запрете вкушать от древа познания. Любое повеление предполагает, что повелеваемое еще не исполнено. Божественный запрет предполагает наличие своего рода расхождения между Творцом и творением — того самого расхождения, которое делает повеление необходимым даже и в том случае, если оно дается лишь для проверки послушания твари. Наличие этого расхождения — самый существенный пункт в интерпретации Падения. Ведь тем самым предполагается такой грех, который еще не стал грехом, но уже перестал быть невинностью.

Это — желание грешить. Состояние этого желания я предложил бы назвать «пробужденной свободой». В состоянии спящей невинности свобода и судьба находятся в гармонии, однако ни одна из них не актуализирована. Их единство сущностно или потенциально; оно конечно, а потому открыто для напряженности и разрушения, так же как и безответная невинность. Напряженность возникает в тот момент, когда конечная свобода начинает себя осознавать и стремится стать актуальной. Именно это и можно назвать моментом пробужденной свободы. Но в тот же момент возникает и противодействие, источником которого является сущностное единство свободы и судьбы. Спящая невинность хочет сохранить себя. Этого противодействие в библейском повествовании символизировано как божественный запрет на актуализацию потенциальной свободы и на приобретение знания и силы. Человек оказался зажатым между желанием актуализировать свою свободу и повелением хранить свою спящую невинность. В силу своей конечной свободы он решается на актуализацию.

Но эта же ситуация может быть проанализирована, так сказать, изнутри, то есть исходя из тревожного осознания человеком своей конечной свободы. В тот момент, когда человек осознает свою свободу, он осознает и опасность своей ситуации. Он испытывает двойную угрозу, которая коренится в его конечной свободе и выражена в тревоге. Человек испытывает тревогу утратить себя, не актуализировав ни себя, ни своих потенциальностей. Но он же испытывает тревогу утратить себя, актуализировав и себя, и свои потенциальности. Человек занимает позицию между, с одной стороны, сохранением своей спящей невинности, лишенной опыта актуальности бытия, и, с другой стороны, между утратой невинности через познание, силу и вину. Тревожность этой ситуации — это состояние искушения. Человек решается на самоактуализацию, тем самым полагая конец спящей невинности.

И на этот раз невинность в ее сексуальном значении является самой адекватной — в психологическом плане — аналогией тому, о чем говорилось выше. Типичный подросток движим тревогой утратить себя или через свою сексуальную самоактуализацию, или через свою сексуальную неактуализацию. С одной стороны, над ним имеют власть налагаемые на него обществом запреты, подтверждающие его собственную тревогу утратить невинность и стать виновным в актуализации своей потенциальности. Но, с другой стороны, он боится и не актуализировать себя сексуально, пожертвовав своими потенциальностями ради сохранения невинности. Обычно он решает в пользу актуализации: так люди поступают повсеместно. Исключения (например, во имя сознательного аскетизма) ограничивают всеобщность аналогии с человеческой ситуацией, но самой аналогии они не устраняют.

Анализ искушения (в том виде, в каком он дан здесь) не содержит ссылок на конфликт между телесной и духовной стороной в человеке как на возможную причину. Приведенное здесь учение о человеке подразумевает «монистическое» понимание человеческой природы в противоположность пониманию дуалистическому. Человек — существо цельное: его сущностное бытие обладает характером спящей невинности, его конечная свобода делает возможным переход от сущности к существованию,

его пробужденная свобода помещает его между двумя тревогами, которые грозят ему утратой себя. Человек — это такое существо, которое принимает решение, направленное против сохранения спящей невинности и в пользу самоактуализации. Говоря мифологически, плод дерева искушения и чувствен, и духовен одновременно.

4. Нравственный и трагический элемент в переходе от эссенциального бытия к бытию экзистенциальному

Переход от сущности к существованию — это исходный факт. Это не первый факт во временном смысле и не факт помимо или прежде других фактов, но это именно то, что придает действительность каждому факту. Он актуален в каждом факте. Мы действительно существуем, а с нами существует и наш мир. Это — исходный факт. Он означает, что переход от сущности к существованию — это универсальное качество конечного бытия. Это не какое-то событие прошлого, поскольку этот переход онтологически предшествует всему, что происходит во времени и пространстве. Он устанавливает условия пространственного и временного существования. Он проявляет себя в каждой индивидуальной личности при переходе от спящей невинности к актуализации и вине.

Если переход от сущности к существованию выражен мифологически (а так оно и должно быть на языке религии), то он представляется в виде события прошлого, хотя он и совершается во всех трех измерениях времени. Событие прошлого, на которое ссылается традиционная теология, — это история Падения в том виде, в каком она рассказана в Книге Бытия. Пожалуй, ни один из литературных текстов не получил такого количества интерпретаций, как третья глава книги Бытия. Отчасти это объясняется ее уникальностью (уникальностью даже и в библейской литературе), отчасти — ее психологической глубиной, а отчасти — ее религиозной силой. На мифологическом языке переход от сущности к существованию описан здесь как некое уникальное событие, которое произошло очень давно, в определенном месте и с индивидуальными личностями — сначала с Евой, а потом с Адамом. Сам Бог появляется в качестве индивидуальной личности во времени и пространстве в виде типичного «образа отца». Все описание имеет психологически-этический характер и производно от каждодневного опыта людей, живших в особых культурных и социальных условиях. И все-таки оно притязает на универсальную действительность. Преобладание психологических и этических аспектов не исключает в библейской истории и других факторов. Змий представляет собой динамические тенденции природы; даны описания магических свойств двух деревьев, пробуждения полового сознания, проклятия над наследием Адама, тела женщины, животных и земли.

Эти черты указывают на то, что за психолого-этической формой рассказа скрывается космический миф, а профетическая «демифологизация» этого мифа не устранила мифические элементы, но скорее подчинила их этической точке зрения. Космический миф вновь появляется в Библии в форме повествования о борьбе божественных сил с силами демоничес-

кими и с силами хаоса и тьмы. Он еще раз появляется как в мифе о падении ангелов, так и в интерпретации эдемского змия как воплощения падшего ангела^{3*}. Все эти примеры указывают на космические предпосылки и импликации Падения Адама. Однако последовательнее всего космический характер Падения акцентируется в мифе о трансцендентном Падении душ. Хотя он, вероятно, и имеет орфические корни, однако впервые он был изложен Платоном^{4*}, сопоставлявшим сущность и существование. Христианскую форму этому мифу придал Ориген, а гуманистическую — Кант. Этот же миф присутствует во многих других философских и теологических учениях христианской эры. Все они признавали, что существование не может быть выведено ни из существования, ни из индивидуального события во времени и пространстве. Они признавали, что существование обладает универсальным измерением. Миф о трансцендентном Падении не является непосредственно библейским, хотя он и не противоречит Библии. Он утверждает этически-психологический элемент в Падении и проходит через те космические измерения, которые мы находим в Библии. Лейтмотив мифа о трансцендентном Падении — трагически-универсальный характер существования. Смысл мифа заключается в том, что само устройство существования подразумевает переход от сущности к существованию. Индивидуальный акт экзистенциального отчуждения не является изолированным актом изолированного индивида; это акт той свободы, которая тем не менее включена в универсальную судьбу существования. В каждом индивидуальном акте актуализирует себя отчужденный или падший характер бытия. Каждое этическое решение — это акт как индивидуальной свободы, так и универсальной судьбы. Это оправдывает обе формы мифа о Падении. Разумеется, обе они — всего лишь мифы, и было бы абсурдно воспринимать их буквально, а не символически. Существование коренится как в этической свободе, так и в трагической судьбе. Если отрицается либо одна сторона, либо другая, то человеческая ситуация становится необъяснимой. Их единство является великой проблемой учения о человеке. Из всех аспектов космического мифа о Бытии именно учение о «первородном грехе» подвергалась самым яростным нападкам еще с начала XVIII века. Понятие «первородного греха» стало первым объектом критики во времена Просвещения, а его отрицание — одним из самых последних положений, которые еще отстаивают современные гуманисты. Двумя причинами объясняется та ярость, с которой современное сознание борется с идеей первородного греха. Во-первых, мифологическая форма этой идеи воспринималась буквально как ее противниками, так и защитниками, а потому и была неприемлема для пробуждающегося историко-критического мышления. Во-вторых, учение о первородном грехе как бы подразумевало негативную оценку человека, что радикально противоречило тому новому ощущению жизни и мира, которое складывалось в индустриальном обществе. Существовало опасение, что пессимистический взгляд на человека будет сдерживать мощную тягу современного человека к техническому, политическому и образовательному переустройству мира и общества. Казалось (и до сих пор все еще кажется), что отрицательная оценка нравственной и интеллектуальной силы человека повлечет за собой авторитарные и тоталитарные последствия. Теология долж-

на присоединиться (а в большинстве случаев так оно и произошло) к историко-критической оценке библейского и церковного мифа. Более того, теология обязана настаивать на том, что человек в его сущностной природе должен оцениваться положительно. Теология должна, присоединившись к классическому гуманизму, защищать сотворенную благодать человека от критики натурализма и экзистенциализма, отрицающих его величие и достоинство. Но в то же время теология должна дать новую интерпретацию учению о первородном грехе, показав экзистенциальное самоотчуждение человека и воспользовавшись результатами тех ценных исследований, которые провели философы существования, изучавшие бедственность человека. Таким образом в теологии должно быть выработано такое реалистическое учение о человеке, в котором были бы уравновешены этический и трагический элементы его самоотчуждения^{5*}. Вполне может оказаться, что подобная задача потребует окончательного устранения из теологического лексикона таких понятий, как «первородный грех» или «наследственный грех», которые могут быть заменены описанием взаимопроникновения тех нравственных и трагических элементов, что имеются в человеческой ситуации.

Эмпирическая основа для подобного описания стала в наше время довольно солидной. Как аналитическая психология, так и аналитическая социология показали, каким образом судьба и свобода, трагедия и ответственность переплетаются как в каждом человеке, начиная с раннего детства, так и во всех социальных и политических группах в истории человечества. Христианская церковь в своем описании человеческой ситуации поддерживала между обеими сторонами устойчивое равновесие, хотя зачастую она и пользовалась неадекватным языком, а направления описаний друг другу противоречили. Августин прокладывал свой путь в борьбе с манихейством и пелагианством^{6*}; Лютер отвергал Эразма, но его учение подверглось интерпретации Флация Иллирика в полуманихейском духе; иезуиты обвиняли янсенистов^{7*} в разрушении разумности человека; либеральная теология подвергалась критике как со стороны неоортодоксов, так и со стороны представителей особого направления экзистенциалистов (таких, как Сартр, Кафка), идеи которых были не лишены некоторых черт манихейства. Эта напряженность в христианстве неизбежна. Христианство должно признать как трагическую универсальность отчуждения, так и одновременно личную ответственность за него человека.

5. Творение и Падение

Единство нравственного и трагического элементов в бедственности человека приводит и к вопросу об отношении человека и универсума в существовании, и, следовательно, к вопросу о творении и Падении. Как в библейских, так и в небиблейских мифах на человека возлагается ответственность за Падение, хотя оно и мыслится как космическое событие, как универсальный переход от эссенциальной благодати к экзистенциальному отчуждению. В этих мифах на решение человека влияют как ниже-человеческие, так и сверхчеловеческие персонажи. Однако решение при-

нимает сам человек, получая за это божественное осуждение. В книге Бытия динамика природы в человеке и вокруг него представлена в образе змия. Но сам по себе змий бессилен. Переход от сущности к существованию может произойти только через человека. Более поздние учения объединили символ восставших ангелов с символом змия. Но даже и этому не суждено избавить человека от ответственности, поскольку хотя Падение Люцифера и привело в итоге к искушению человека, но даже и оно не стало причиной его Падения. Миф о Падении ангелов не помогает в разрешении загадки существования. Он добавляет еще более темную загадку: каким же образом те «благословенные духи», которые вечно воспринимают божественную славу, могли поддаться искушению отпасть от Бога? Такого рода интерпретация Падения человека требует еще больших разъяснений, чем само Падение. Этот миф можно подвергнуть критике потому, что силы бытия смешиваются в нем с сущими. Правда учения об ангельских и демонических силах заключена в том, что существуют сверхиндивидуальные структуры благодати и сверхиндивидуальные структуры зла. «Ангелы» и «демоны» суть мифологические наименования тех созидательных и разрушительных сил бытия, которые амбивалентно переплетены и борются друг с другом в одной и той же личности, в одной и той же социальной группе и в одной и той же исторической ситуации. Они не существа, но силы бытия, которые зависят от всей структуры существования и вовлечены в амбивалентную жизнь. Человек ответствен за переход от сущности к существованию и потому, что он наделен конечной свободой, и потому, что в нем соединены все измерения реальности.

Однако же мы видели, что свобода человека включена в универсальную судьбу и что, следовательно, переход от сущности к существованию имеет как нравственный, так и трагический характер. А если так, то по необходимости приходится задавать вопрос или о том, каким образом универсальное существование соотносено с существованием человека, или (в отношении к Падению) каким образом человек соотносится с природой. А если универсум соучаствует в Падении точно так же, то каково отношение, какова связь между творением и Падением?

Библейские буквалисты ответили бы, что Падение человека изменило структуры природы. Божественное проклятие, наложенное на Адама и Еву, включает в себя изменение природы в человеке и вокруг него. Если такой буквализм отвергнуть как абсурдный, то что тогда значит выражение «падший мир»? Если структуры природы всегда были такими же, какими они являются и сейчас, то можно ли говорить о соучастии природы (включая и природную основу человека) в экзистенциальном отчуждении человека? Была ли природа извращена человеком? Имеет ли вообще это словосочетание хоть какой-то смысл?

Первый ответ на эти вопросы заключается в том, что переход от сущности к существованию является не событием во времени и пространстве, но трансисторическим качеством всех событий во времени и пространстве. Это в равной степени истинно как по отношению к человеку, так и по отношению к природе. «Адам до Падения» и «природа до проклятия» — это состояния потенциальности, но не актуальные состояния. Актуальное состояние — это такое существование, в котором человек находится

вместе со всей Вселенной, и нет такого времени, когда это было бы иначе. Понятие о некоем моменте *во* времени, когда человек и природа переменились и стали из благих злыми, абсурдно и не имеет основания ни в опыте, ни в откровении.

Имея в виду это положение, можно было бы спросить: «А разве не меньше путаницы возникнет тогда, когда мы откажемся от понятия «падшего мира» и радикально разграничим человека и природу? Разве не было бы реалистичней утверждать, что только лишь человек способен стать виновным, поскольку он способен принимать ответственные решения, тогда как природа невинна?» Подобное разграничение принимается многими, поскольку оно, как кажется, способствует легкому решению довольно трудной проблемы. Однако это слишком легко для того, чтобы быть истинным. Тем самым из бедственности человека исключается трагический элемент, элемент судьбы. Если бы основой отчуждения были одни только ответственные решения индивидуальной личности, то тогда каждый индивид всегда мог бы либо противоречить, либо не противоречить своей сущностной природе. Тогда не было бы причин отрицать то, что люди и могли избежать греха, и его избегали. Такой была точка зрения Пелагия даже и при том, что ему пришлось признать, что дурные примеры влияют на решения свободных и ответственных индивидов. В этом воззрении такого понятия, как «рабство воли», совсем нет. При этом игнорируется тот трагический элемент бедственности человека, который проявляется еще с раннего детства. Эту точку зрения отвергали такие представители христианской традиции, как Августин, Лютер и Кальвин. Пелагианские идеи были отвергнуты ранней церковью, а полупелагианские идеи, набравшие силу в церкви средневековой, были отвергнуты Реформацией. Неопелагианские идеи современного моралистического протестантизма отвергаются неоортодоксальными теологами и теологами-экзистенциалистами. Христианство знает о трагической универсальности экзистенциального отчуждения, и никогда от этого знания не отречется.

И тем не менее это означает, что христианство должно отвергнуть идеалистическое отделение невинной природы от виновного человека. Отвергнуть это воззрение в наше время сравнительно легко благодаря обретенным знаниям о развитии человека и его отношении к природе в нем самом и вне его. Во-первых, можно показать, что в развитии человека нет никакой абсолютно четкой границы между животным рабством и человеческой свободой. И хотя переход от одной стадии к другой и мог происходить скачкообразно, однако имеет место и медленное непрерывное преобразование. Невозможно сказать, в какой именно момент процесса естественной эволюции животная природа была заменена той природой, которую мы, по нашему теперешнему опыту, знаем как человеческую -той самой природой, которая качественно отличается от природы животной. Нельзя отрицать возможность того, что обе эти природы в одном сущем могут и конфликтовать друг с другом. Во-вторых, невозможно решить, в какие именно моменты развития человеческого индивида ответственность начинается и заканчивается. Согласно юридическому мышлению, ответственность у индивида возникает довольно поздно. Но даже и у зрелого человека существуют пределы ответственности. Некоторые из

них столь отчетливы, что признаются моралью и правом. «Ответственность» предполагает в полной мере развитую способность «отвечать» в качестве личности. Однако существует и множество градаций ограниченной центрированности, что вызывается усталостью, болезнью, опьянением, невротическими реакциями и психическими расстройствами. Все это не устраняет ответственности, но выявляет элемент судьбы в каждом акте свободы. В-третьих, мы должны сослаться и на то, что недавно была заново открыта область бессознательного и установлено то определяющее влияние, которое оно оказывает на сознательные решения человека. Способ, которым это осуществляется, был описан как в экзистенциалистской литературе прошлого и настоящего, так и в психоаналитических исследованиях современности. Одним из самых поразительных фактов, имеющих отношение к динамике человеческой личности, является намеренное игнорирование своих реальных мотивов. Сами по себе мотивы — это душевные и телесные влечения, зачастую весьма удаленные от того, что в центрированном решении имеет вид сознательной разумности. Такое решение все еще свободно, хотя это такая свобода, которая существует в пределах судьбы. В-четвертых, следует принять во внимание и социальное измерение бессознательных влечений. На реальность этого измерения указывает спорный термин «коллективное бессознательное». Центрированное «я» зависит не только от того влияния общественной среды, которое и существует, и воспринимается сознательно, но еще и от тех влияний, которые, оказывая свое воздействие на общество, тем не менее не осознаются и не формулируются. Все это показывает, что независимость индивидуального решения — это лишь половина правды.

Биологические, психологические и социальные силы оказывают свое действие на каждое индивидуальное решение. Универсум действует через нас как через часть универсума.

Здесь кто-то может заметить, что, хотя такого рода соображения и опровергают пелагианскую нравственную свободу, они утверждают манихейскую трагическую судьбу!^{8*} Однако это не так. Нравственная свобода становится «пелагианской» только в том случае, если она отделена от трагической судьбы, а трагическая судьба становится «манихейской» только в том случае, если она отделена от нравственной свободы. Однако они принадлежат друг другу. Свобода — это не свобода неопределенности. Если бы это было так, то каждое нравственное решение было бы случайным и не соотносилось бы с той личностью, которая действует. Однако свобода — это возможность совершения целостного и центрированного личностного акта — такого акта, в котором все составляющие судьбу человека влечения и влияния вводятся в центрированное единство решения. Ни одно из этих влечений не побуждает принимать решения в отрыве от всего остального. (Только в состояниях распада личности личностное и впрямь определяется импульсивными порывами.) Нет, влечения действительны лишь в их единстве и посредством решающего центра. Именно так универсум соучаствует в каждом акте человеческой свободы. В акте свободы он представляет сторону судьбы. И наоборот, существуют такие аналоги свободы, которые действительны во всех частях универсума. Начиная с атомных структур и кончая наиболее высокоразвитыми животными — везде действуют те целостные и цен-

трированные реакции, которые в измерении органической жизни можно назвать «спонтанными». Конечно, структурированные и спонтанные реакции в нечеловеческой природе не являются ответственными действиями и не влекут за собой чувства вины. Но все-таки представляется неадекватным называть природу «невинной». С логической точки зрения было бы неправильным говорить о невинности там, где нет возможности стать виновным. Подобно тому как в природе существуют аналоги человеческой свободе, так и во всех частях универсума существуют аналоги человеческому добру и человеческому злу. Стоит заметить, что Исайя пророчествовал о мире в природе для нового зона^{9*}, тем самым показывая, что он бы не называл природу «невинной». Не назвал бы ее невинной и тот, кто в третьей главе книги Бытия говорил о тяготеющем над землей проклятии. Не назвал бы ее невинной и Павел, который в восьмой главе Послания к Римлянам говорит о том рабстве суете, которое стало роковым уделом природы. Все эти выражения носят, конечно, поэтически-мифический характер. Да они и не могли бы быть иными, поскольку лишь поэтическое вчувствование раскрывает внутреннюю жизнь природы. И все-таки по сути своей выражения эти реалистичны (и уж, несомненно, куда более реалистичны, чем тот моральный утопизм, который противопоставляет безнравственного человека невинной природе). Подобно тому как природа в человеке соучаствует во всем творимом им добре и зле, так и природа вне человека являет аналоги человеческому доброделанию и человеческим злодеяниям. Человек входит в природу так же, как природа входит в человека. Они соучаствуют друг в друге и не могут быть друг от друга отделены. Именно этим объясняется возможность и необходимость употреблять термин «падший мир», а также прилагать понятие существования (в отличие от сущности) как к универсуму, так и к человеку.

Трагическая универсальность существования, элемент судьбы в человеческой свободе и символ «падшего мира» естественно вызывают вопрос о том, не является ли грех онтологически необходимым, вместо того чтобы быть делом личностной ответственности и вины. Быть может, все вышеизложенное «онтологизирует» реальность Падения и отчуждения? Эти вопросы становятся весьма настоятельными, если мы постулируем (а этого нельзя не постулировать), что в какой-то точке творение и Падение совпадают, несмотря на их логическое различие.

Ответом на эти вопросы (задавались они некоторыми из критиков первого тома, а особенно — Рейнхольдом Нибуrom в его книге «Теология Пауля Тиллиха») будет интерпретация постулата о совпадении творения и Падения. Творение и Падение совпадают постольку, поскольку нет такого момента 1ю времени и пространстве, в котором сотворенная благодать была бы актуализирована и обладала бы существованием. Это является необходимым следствием отказа от буквальной интерпретации эдемской истории. В прошлом «утопии» не было, точно так же как не будет «утопии» и в будущем. Актуализированное творение и отчужденное существование тождественны. Только библейский буквализм имеет теологическое право опровергать это утверждение. Тому, кто исключает идею исторического этапа сущностной благодати, не стоило бы и пытаться избежать этого следствия. Это станет еще очевидней, если символ тво-

рения применить ко всему временному процессу в целом. Если Бог творит здесь и сейчас, то все, что он сотворил, соучаствует в переходе от сущности к существованию. Бог творит новорожденного, но если этот ребенок уже сотворен, то он впадает в состояние экзистенциального отчуждения. Вот в какой точке творение и Падение совпадают. Однако это не логическое совпадение, поскольку ребенок, достигнув зрелости, утверждает состояние отчуждения в тех актах свободы, которые подразумевают ответственность и вину. Творение является благом в своем сущностном характере. Если оно актуализировано, то посредством свободы и судьбы оно впадает в универсальное отчуждение. Колебания многих критиков, не решающихся принять эти очевидно реалистические постулаты, вызваны их оправданным страхом, что грех может стать разумной необходимостью, как это имеет место в чисто эссенциалистских системах. В противовес этим системам теология должна настаивать на том, что скачкообразный переход от сущности к существованию — это факт изначальный и что переход этот имеет характер скачка, а не структурной необходимости. Вопреки трагической универсальности существования оно не может быть производным от сущности.

В. Признаки отчуждения человека и понятие греха

1. Отчуждение и грех

Состояние существования — это состояние отчуждения. Человек отчужден от основания своего бытия, от других сущих и от самого себя. Переход от сущности к существованию имеет своим результатом личностную вину и универсальную трагедию. Теперь нам необходимо дать описание экзистенциального отчуждения и его саморазрушительных импликаций. Но прежде чем это сделать, мы должны ответить на тот вопрос, который уже возник: «Как понятие отчуждения соотносится с традиционным понятием греха?»

«Отчуждение» как философский термин принадлежит Гегелю. Он его создал и он его применял — а особенно в учении о природе как об отчужденном духе (*Geist*). Однако Гегель открыл отчуждение задолго до того, как он разработал свою философию природы. В своих ранних фрагментах он описывал жизненные процессы как такие, которым было присуще изначальное единство, нарушенное из-за расщепления на объектность и субъектность и из-за замены любви законом. Скорее именно это понятие отчуждения (а не то, которое содержится в его философии природы) было использовано против Гегеля некоторыми его учениками (в особенности — Марксом). Они отвергли тот тезис Гегеля, согласно которому отчуждение преодолено примирением в истории. Индивид отчужден и не примирен; общество отчуждено и не примирено; существование — это отчуждение. Опираясь на эти воззрения, они стали революционерами, взбунтовавшимися против того мира, который существовал, и были экзистенциалистами задолго до начала XX века.

Отчуждение (в том смысле, в котором его использовали антигегельянцы) указывает на базисную характеристику бедственности человека. Человек, каким он существует, — это не тот человек, каким он является сущностно и каким он должен быть. Он отчужден от своего истинного бытия. Глубина термина «отчуждение» объясняется той его импликацией, согласно которой человек сущностно принадлежит тому, от чего он отчужден. Человек не чужд своему истинному бытию, поскольку он ему принадлежит. Человек подлежит суду этого бытия, хотя и не может полностью отделиться от него даже и в том случае, если он ему враждебен. Враждебность человека Богу неопровержимо доказывает то, что человек ему принадлежит. Где есть возможность ненависти, там (и только там) есть возможность любви.

Отчуждение — понятие небиблейское, хотя имплицитно оно и присутствует в большинстве библейских описаний бедственности человека. Оно подразумевается символами изгнания из рая, враждой между человеком и природой, смертельной враждой между братом и братом, отчуждением народа от народа из-за смешения языков и непрерывными сетованиями пророков на своих царей и на народ, обратившийся к чужим богам. Отчуждение имплицитно содержится в словах Павла о том, что человек исказил образ Божий, превратив его в образ идольский; в его классическом описании «человека во вражде с самим собой»: в его видении вражды между человеком и человеком, сочетающейся с их извращенными вожелениями. Во всех этих интерпретациях бедственности человека имплицитно утверждается отчуждение. А если так, то употребление термина «отчуждение» для описания экзистенциальной ситуации человека конечно, не противоречит библейской традиции.

И все-таки «отчуждение» не может заменить собой «греха», хотя вполне очевидны причины попыток заменить слово «грех» каким-то другим словом: понятие это использовалось так, что это имело мало общего с исконно-библейским смыслом. Павел часто говорил о «Грехе» в единственном числе. «Грех» представлялся ему той квазиличностной силой, которая правит этим миром. Однако в христианских церквях (как в католической, так и в протестантской) слово «грех» употреблялось преимущественно во множественном числе, причем «грехи» считаются отклонениями от нравственных законов. Это почти не имеет ничего общего с «грехом» как с состоянием отчужденности от того, чему мы принадлежим, — отчужденности от Бога, от своего «я», от своего мира^{10*}. Именно поэтому характерные свойства греха рассматриваются здесь под заглавием «отчуждение». Да и само слово «отчуждение» подразумевает новую интерпретацию греха с религиозной точки зрения.

И все-таки слово «грех» нельзя игнорировать. Оно выражает то, что не подразумевается понятием «отчуждение»: оно выражает личностный акт отвращения от того, чему человек принадлежит. Грех более отчетливо выражает личностный характер отчуждения в противовес его трагической стороне. Он выражает личностную свободу и вину в противовес трагической вине и универсальной судьбе отчуждения. Слово «грех» может и должно быть спасено не только потому, что оно постоянно употребляется в классической литературе и литургике, но еще и, в частности, потому, что оно обладает такой четкостью, что обвинительно указывает на

элемент личностной ответственности в отчуждении того или иного человека. Бедственность человека — это отчуждение, но его отчуждение — это грех. Это не такое положение вещей, которое подобно законам природы. Нет, это дело как личностной ответственности, так и универсальной судьбы. Именно поэтому слово «грех» следует использовать после того, как ему будет дана новая религиозная интерпретация. Важным инструментом этой реинтерпретации является термин «отчуждение».

В реинтерпретации нуждаются также и термины «первородный» или «наследственный» в приложении к греху. Однако в этом случае реинтерпретация может потребовать отказа от этих терминов. Оба они указывают на универсальный характер отчуждения, выражая элемент судьбы в отчуждении. Однако оба этих слова столь обременены буквалистскими нелепицами, что ими практически невозможно пользоваться дальше.

Если говорить о «грехах» и иметь в виду те особые акты, которые считаются греховными, то всегда следует осознавать тот факт, что «грехи» являются выражениями «греха». Вовсе не неподчинение закону делает акт греховным. Делает его греховным то, что он является выражением отчуждения человека от Бога, от людей, от самого себя. Именно поэтому Павел называет грехом все, что не проистекает из веры, из единства с Богом. А в другом контексте (вслед за Иисусом) все законы суммированы в том законе любви, которым преодолевается отчуждение. Любовь как стремление к воссоединению разделенного противоположна отчуждению. В вере и любви грех побеждается потому, что отчуждение преодолено воссоединением.

2. Отчуждение как «безверие»

Аугсбургское исповедание¹¹ *определяет грех как такое состояние человека, в котором он пребывает «без веры в Бога, но с вожделением» (*sin fide erga deum et cum concupiscentia*). К этим двум выражениям отчуждения можно добавить и третье, то есть *hubris* (ὕβρις) — так называемый духовный грех гордыни или самопревознесения, который, согласно Августину и Лютеру, предшествует так называемому чувственному греху. Таким образом, мы имеем три понятия («безверие», «вожделение» и *hubris*) в качестве трех признаков отчуждения человека. Каждое из них нуждается в реинтерпретации для того, чтобы с их помощью исследовать экзистенциальную бедственность человека.

Безверие, по мнению творцов Реформации, отнюдь не является нежеланием или неспособностью верить в учения церкви. Нет, подобно вере, оно является актом целокупной личности и включает в себя практические, теоретические и эмоциональные элементы. Если бы существовало такое слово как «не-вера», то его следовало бы употреблять вместо слова «безверие», в котором неизбежно имеется такая коннотация, которая ассоциируется с термином «доверие», обозначающим принятие неочевидных постулатов. Для христиан-протестантов словом «безверие» обозначается такой акт или такое состояние, в котором человек во всей полноте своего бытия отворачивается от Бога. В своей экзистенциальной самореализации он поворачивается к себе и к своему миру, утрачивая свое

сущностное единство с основанием своего бытия и своего мира. Это происходит как посредством индивидуальной ответственности, так и посредством трагической универсальности. Это — свобода и судьба в одном и том же акте. Актуализируя себя, человек поворачивается к себе и отворачивается от Бога — в познании, воле, эмоции. Безверие — это разрыв когнитивного соучастия человека в Боге. Безверие нельзя было бы назвать «отрицанием» Бога. Вопросы и ответы (или позитивные, или негативные) уже предполагают утрату когнитивного единства с Богом. Тот, кто спрашивает о Боге, уже от Бога отчужден, хотя от него и не отрезан. Безверие — это отделение воли человека от воли Бога. Его не следовало бы называть «непослушанием», поскольку повеление, послушание и непослушание уже предполагают отделение одной воли от другой. Тот, кто испытывает нужду в законе, который растолковал бы ему, как надо поступать и как поступать не надо, — тот уже отчужден от того источника закона, который требует послушания. Безверие — это также еще и эмпирический сдвиг от блаженства божественной жизни к удовольствиям отъединенной жизни. Его не назовешь «любовью к себе». Для того чтобы обладать таким «я», которое не только может быть любимым, но и любить Бога, центр личности должен уже покинуть тот божественный центр, которому он принадлежит и в котором любовь к себе и любовь к Богу едины.

Все это подразумевается термином «безверие». Безверие — это первый признак отчуждения, и его характер делает термин «отчуждение» оправданным. Безверие человека — это его отчуждение от Бога в центре своего бытия. Таково религиозное понимание греха в том смысле, в каком оно было вновь открыто реформаторами и вновь (по большей части) утрачено в жизни и мышлении большинства протестантов.

Если понимать безверие как отчуждение человека от Бога в центре собственного «я», то тогда протестантская теология может и принять августиnianскую интерпретацию греха как той любви, которая, отвернувшись от Бога, повернулась к собственному «я». Безверие в конечном счете тождественно безлюбию; и то и другое указывает на отчуждение человека от Бога. Для Августина грех — это такая любовь, которая жаждет конечных благ ради них самих, а не ради предельного блага. Любовь к себе и к своему миру может быть оправдана в том случае, если она, утверждая все конечное в качестве проявления бесконечного, именно поэтому желает соединиться с ним. Любовь к себе и своему миру оказывается извращенной в том случае, если она не проникает сквозь конечное и не достигает его бесконечного основания. Если же она отворачивается от бесконечного основания к его конечным проявлениям, то тогда это безверие. Разрыв сущного единства с Богом — это самое глубинное свойство греха. Это отчуждение как в терминах веры, так и в терминах любви.

И все-таки имеется различие между двумя определениями греха. В понятии веры имплицитно содержится элемент «вопреки», то есть мужество признать, что нас принимают вопреки греху, отчуждению и отчаянию. Если вопрос этот задается (и задается так страстно и так отчаянно, как задавали его реформаторы), то тем самым утверждается примат веры. Это воссоединение отчужденного с Богом является «примирением». Ему присущ характер «вопреки», потому что это именно Бог хочет, чтобы мы

с ним примирились. Именно потому протестантизм держится примата веры как в учении о грехе, так и в учении о спасении.

Для Августина единение Бога с человеком восстановлено благодаря мистической силе благодати через посредство церкви и ее таинств. Благодать как проникновение любви является той силой, которая преодолевает отчуждение. Поэтому-то для Августина и для Римско-католической церкви любовь обладает приматом как в учении о грехе, так и в учении о спасении. Для реформаторов же отчуждение преодолевается личностным примирением с Богом и той любовью, которая за этим примирением следует. Для Августина отчуждение преодолевается всепроникающей любовью Божией и той верой, которая доктринально выражена Римско-католической церковью. Однако, несмотря на столь глубокое различие, существует и такой пункт, в котором оба этих учения сходятся. В них обоих подчеркивается религиозный характер греха (в том виде, в каком он выявлен в термине «отчуждение»). Первый признак отчуждения — безверие — включает в себя безлюбие. Грех — это вопрос нашего отношения к Богу, а не к церковным, нравственным или общественным авторитетам. Грех — это понятие религиозное, но религиозное не в том смысле, в каком оно используется в религиозных контекстах, а в том смысле, в каком оно указывает на отношение человека к Богу в терминах отчуждения и возможного воссоединения.

3. Отчуждение как «*hubris*»

В отчуждении человек оказывается вне того божественного центра, которому сущностно принадлежит его собственный центр. Человек — центр самого себя и своего мира. Возможность покинуть свой сущностный центр (а вместе с этой возможностью — и искушение) дана человеку потому, что структурно он является единственным в полной мере центрированным сущим. Только он один обладает не просто сознанием (которое является высокой, но неполной центрированностью), но и самосознанием, то есть полной центрированностью. Эта структурная центрированность придает человеку его величие, его достоинство и бытие — «образ Божий». Она указывает на его способность трансцендировать и себя, и свой мир, смотреть и на то, и на другое и видеть себя в перспективе как тот центр, в котором сходятся все части его мира. Быть «собой» и владеть миром — такова задача, стоящая перед человеком как самым совершенным из творений.

Однако совершенство человека является одновременно и его искушением. Человек испытывает искушение сделать себя в существовании центром самого себя и своего мира. Смотря на себя и на свой мир, он осознает свою свободу и вместе с ней — свою потенциальную бесконечность. Он понимает, что не связан ни с какой особой ситуацией или с элементом в ней. Но в то же время он знает и то, что он конечен. Именно эта ситуация и побудила греков назвать людей «смертными», а потенциальную бесконечность человека приписать богам, назвав их «бессмертными». Человек мог создавать образы бессмертных богов лишь потому, что он сознавал свою потенциальную бесконечность. Пребывание между акту-

альной конечностью и потенциальной бесконечностью дает человеку возможность называть людей (и только людей!) «смертными» (хотя должны умереть все сущие), а божественные образы людей называть «бессмертными». Если человек эту ситуацию не признает (то есть не признает тот факт, что он исключен из бесконечности богов), то он впадает в *hubris*. Он возносит себя над границами своего конечного бытия и вызывает тот божественный гнев, который его уничтожает. Таков главный сюжет греческой трагедии.

Слово *hubris* адекватно перевести невозможно, хотя та реальность, на которую оно указывает, описана не только в греческой трагедии, но и в Ветхом Завете. Наиболее отчетливо смысл этого понятия выражен в том обещании, которое змий дал Еве: он пообещал, что вкушение от древа познания сделает людей равными Богу. *Hubris* — это самовозвышение человека в сферу божественного. Человек способен к подобному самовозвышению в силу своего величия. В греческой трагедии человеческое *hubris* представлено отнюдь не ничтожествами, уродами и посредственностями, но теми великими, прекрасными и выдающимися героями, которые являются носителями силы и ценности. Подобным образом и ветхозаветные пророки грозят великим своего народа — царям, священникам, судьям, богатым и красивым. И грозят они всему народу — тому народу, который они считают самым великим из всех, — избранному народу, Израилю. Внутренняя динамика величия устремляет его к *hubris*. В трагедии человеческой истории только немногие люди представляют собой величие. И хотя каждое человеческое сущее соучаствует в величии, представлено оно лишь немногими. Величие человека состоит в том, что он бесконечен. Но в этом же заключен и тот соблазн *hubris*, в который он универсально впадает через судьбу и свободу. Поэтому не стоило бы переводить *hubris* как «гордыня». Гордыня — это моральное качество, антонимом которого является смирение. *Hubris* же — это не особое свойство морального характера человека. Оно — общечеловеческое; оно может проявиться как в актах смирения, так и в актах гордыни. И хотя вполне возможно расширить смысл гордыни так, чтобы она включала в себя и *hubris*, однако, как нам кажется, будет меньше путаницы, если слово *hubris* мы переведем как «самовозвышение».

Hubris называли «духовным грехом», выводя из него все другие формы греха, даже и чувственные. *Hubris* — это не одна из форм греха наряду с другими. Это — грех в его всеобъемлющей форме, это другая сторона безверия или отвращения человека от того божественного центра, которому он принадлежит. Это — обращение к себе как к центру самого себя и своего мира. Это обращение к себе не является актом, совершаемым какой-то особой частью человека — такой, например, как его дух. Вся жизнь человека (включая и его чувственную жизнь) духовна. Именно во всецелостности своего личностного бытия человек и делает себя центром своего мира. Это и есть его *hubris* — то, что было названо «духовным грехом». Главным его симптомом является то, что человек не признает своей конечности. Он отождествляет частичную истину с истиной предельной (как это, например, делал Гегель, когда он притязал на то, что создал окончательную философскую систему, содержащую в себе всю полноту возможной истины). Экзистенциалистские и натуралистские реакции

против его системы и последовавшее за этими нападками крушение системы стали ответом на его метафизическое *hubris*, на игнорирование им конечности человека. Подобным же образом люди отождествляли свою ограниченную добродетельность с абсолютным добром (как, например, это делали фарисеи и их последователи как в христианстве, так и в обмирщенном обществе). И в этом случае *hubris* повлекло за собой трагическое саморазрушение, о чем свидетельствовали катастрофы, постигшие иудаизм, пуританство и буржуазный морализм. А еще человек отождествляет свою культурную созидательность с созидательностью божественной. Он приписывает бесконечное значение своим конечным культурным творениям, делая из них идолов, возвышая их до уровня того, что заботит предельно. Божественный ответ на культурное *hubris* человека - это разложение и упадок всякой великой культуры в ходе истории.

Эти примеры представлены теми формами *hubris*, которые имеют историческое значение и трансцендируют индивидуальную судьбу. Они неопровержимо свидетельствуют об универсальном человеческом характере самовозвышения. Однако самовозвышение группы осуществляется посредством самовозвышения индивидов. Каждый индивид внутри группы и вне ее временами впадает в *hubris*. Всем людям присуще сокровенное желание быть подобными Богу, и в своих самооценках и самоутверждении они действуют соответственно. Никто не желает признать (конкретно признать) свою конечность, свои слабости и свои ошибки, свое невежество и свою незащищенность, свою покинутость и свою тревогу. А если кто-то и готов их признать, то эту свою готовность он делает еще одним орудием своего *hubris*. Демоническая структура побуждает человека смешивать естественное самоутверждение с разрушительным самовозвышением.

4. Отчуждение как «вожделение»

Качество всех тех актов, в которых человек утверждает себя в существовании, имеет две стороны. Одна из них состоит в том, что он устраняет свой центр из божественного центра (безверие), а другая состоит в том, что он делает себя центром как самого себя, так и своего мира (*hubris*). Естественно возникает вопрос о том, почему же человек испытывает искушение стать центрированным в себе самом. Ответ состоит в том, что тем самым человек оказывается в той позиции, в которой он вбирает в себя весь свой мир. Это возносит его над собственной отдельностью и делает его универсальным на основе его отдельности. В этом заключено искушение человека, занимающего позицию между конечностью и бесконечностью. Каждый индивид, поскольку он отделен от целого, жаждет воссоединиться с целым. Его «скудость» заставляет его искать изобилия. Таков корень любви во всех ее формах. Возможность достижения неограниченного изобилия — вот искушение того человека, который есть «я» и который обладает миром. Классическим обозначением этой жажды является *concupiscentia*, «вожделение» — неограниченная жажда вобрать в себя всю полноту реальности. Это относится ко всем аспектам отношения человека к себе и своему миру. Это относится как

к физическому голоду, так и к половой сфере, как к знанию, так и к власти, как к материальному богатству, так и к духовным ценностям. Однако это всеобъемлющее значение «вожделения» зачастую сводилось к значению довольно специфическому, то есть к стремлению получить сексуальное удовольствие. Даже такие теологи, как Августин и Лютер, считавшие основополагающим грех духовный, — даже и они были склонны отождествлять вожделение с сексуальным желанием. Это было вполне объяснимо у Августина, который так никогда и не преодолел эллинистического и особенно неоплатонического презрения к полу. Однако появление пережитков этой традиции в теологии и этике творцов Реформации непоследовательно и труднообъяснимо. Реформаторы не всегда отчетливо отвергали непротестантское учение о том, что «наследственный» грех коренится в сексуальном удовольствии в акте размножения. Если слово «вожделение» употребляется именно в этом ограниченном смысле, то с его помощью, конечно, не описать состояние всеобщего отчуждения, и поэтому было бы лучше вообще от него отказаться. Ведь амбивалентное слово «вожделение» является одним из тех многочисленных выражений, которые способствуют амбивалентности христианского отношения к полу. Церковь никогда не была способна адекватно рассмотреть эту центральную этическую и религиозную проблему. Переформулирование смысла «вожделения» может оказать ценную помощь в преодолении этой ситуации. Учение о вожделении, понимаемом в его всеобъемлющем смысле, может быть подкреплено многочисленными данными и глубочайшими наблюдениями, которые содержатся в экзистенциалистской литературе, искусстве, философии и психологии. Для начала достаточно упомянуть всего лишь о нескольких примерах, одни из которых выражают смысл вожделения в символических образах, а другие — в аналитических исследованиях. Когда Кьеркегор описывает образ императора Нерона^{12*}, он берет ране христианский мотив и использует его для рассмотрения психологии вожделения. Нерон воплощает демонические импликации неограниченной власти. Он представляет собой отдельного индивида, которому удалось вобрать в себя универсум в смысле обладания силой пользоваться в своих целях всем тем, чего бы он только ни пожелал. Кьеркегор описывает полную внутреннюю пустоту этой ситуации, что приводит Нерона к решению принести смерть всему, что может оказаться на его пути, включая и самого себя. Подобно этому он интерпретирует и образ моцартовского Дон Жуана, создавая еще и дополнительный образ Иоганна, соблазнителя. И здесь все с той же психологической проникновенностью он показывает пустоту и отчаяние того необузданного полового влечения, которое препятствует установлению со своим сексуальным партнером творческого союза любви. Здесь, как и в символе Нерона, очевиден самопренебрежительный характер вожделения. Можно было бы добавить и третий пример — образ гётевского Фауста, необузданное желание которого было устремлено к познанию, подчиняющего себе как власть, так и секс. Для того чтобы «знать все», он заключает сделку с дьяволом. Источником дьявольского искушения становится именно это «все», а не познание как таковое. Познание как таковое (равно как власть и секс как таковые) не составляет предмета вожделения. Вожделение —

это желание познавательно вобрать в себя и в свою конечную отдельность весь универсум.

Именно неограниченный характер влечения к знанию, сексу и власти и делает их симптомами вожделения. Эта мысль была разработана в двух концептуальных описаниях вожделения — во Фрейдовом «либидо» и в Ницшевой «воле к власти». Оба этих понятия в огромной мере способствовали тому, что было заново открыто христианское понимание бедственности человека. Однако оба этих понятия игнорируют контраст между эссенциальным и экзистенциальным бытием, интерпретируя самого человека исключительно в терминах экзистенциального вожделения и даже не упоминая о том сущностном *эросе* человека, который соотнесен с определенным содержанием.

Либидо у Фрейда — это неограниченная жажда человека избавиться от своих биологических (а особенно сексуальных) напряженностей и получить удовольствие от разрядки этих напряженностей. Фрейд показал, что элементы либидо присутствуют в высочайших проявлениях духовного опыта и деятельности человека, что позволило ему заново открыть те проникновения, которые можно обнаружить в монашеских традициях самопознания в том виде, в каком они были сформированы в раннем и средневековом христианстве. То сугубое внимание, которое Фрейд уделил именно этим элементам, неотделимым от сексуальных инстинктов человека, оправдано и согласуется с реализмом христианской интерпретации бедственности человека. Нельзя отвергать его во имя бесчестных псевдохристианских табу на все сексуальное. Фрейд в своем честном реализме является в большей степени христианским, чем сами эти табу. Под особым углом зрения он описывает именно то, чем является вожделение. Это особенно явствует из того, каким именно образом Фрейд описывает последствия вожделения и его вечную ненасытность. Когда Фрейд говорит об «инстинкте смерти» (*Todestrieb* — лучше перевести его как «влечение к смерти»), он описывает желание избежать боли от никогда не удовлетворяемого либидо. Как и всякое высшее сущее, человек жаждет вернуться на тот низший уровень жизни, из которого он вырос. Боль, причиняемая высшим уровнем, влечет к уровню низшему. Именно это никогда не удовлетворяемое в человеке либидо (подавленное или, наоборот, необузданное) и вызывает в нем желание избавиться от себя как от человека. В этих наблюдениях над «неудовлетворенностью» человека своей созидательностью Фрейд понял человеческую бедственность куда глубже, чем многие его последователи и критики. Теолог, интерпретирующий отчуждение человека, поступит разумно, если вплоть до этого пункта он будет следовать за аналитической мыслью Фрейда.

Однако теология не может принять фрейдистское учение о либидо в качестве достаточной реинтерпретации понятия вожделения. Фрейд не увидел, что его описание человеческой природы адекватно для человека лишь в его экзистенциальной бедственности, но не в его сущностной природе. Нескончаемость либидо — это признак отчуждения человека. Она противоречит его сущностной или сотворенной благодати. В сущностном отношении человека к себе и к своему миру либидо — это не вожделение. Это не бесконечная жажда вовлечь универсум в чье-либо отдельное существование, но элемент любви, соединенный с другими качествами

любви — *эросом*, *филией* и *аганэ*. Любовь не исключает желания; она принимает в себя либидо. Однако то либидо, которое соединено с любовью, не бесконечно. Оно, как и все проявления любви, направлено к определенному предмету, с которым оно хочет соединить носителя любви. Любовь хотением устремлена к другому существу — в форме либидо, *эроса*, *филии* или *аганэ*. Вожделение, или искаженное либидо, желает чьего-либо собственного удовольствия, достигаемого посредством другого сущего, но самого другого сущего оно не желает. В этом и состоит контраст между либидо как любовью и либидо как вождением. Из-за своего пуританского отношения к сексу Фрейд этого различия не проводил. Только через подавление и сублимацию либидо человек может стать созидательным. В концепции Фрейда не существует такого созидательного *эроса*, который включал бы секс. В сравнении с таким человеком, как Лютер, Фрейд с его пониманием природы человека аскетичен. Классический протестантизм отвергает это понимание в той мере, в какой оно касается человека в его сущностной или тварной природе, поскольку в сущностной природе человека действует желание соединиться с объектом любви ради самого себя. И желание это не бесконечно, но определено. Это не вождение, а любовь.

Анализ фрейдовского понятия либидо привел к появлению важных проникновений в природу вождения и его противоположности. Другое, столь же значительное для христианской теологии понятие — это «воля к власти» (или, точнее, «воля к силе») Ницше. Это понятие влияло на современную мысль и посредством тех глубинных психологов, которые интерпретировали человеческое либидо скорее в терминах силы, чем в терминах секса. Но есть и другие, более прямые пути, которыми это ницшеанское понятие влияло на современное мышление (а особенно в политике и в теории общества). «Воля к силе» — это отчасти понятие, а отчасти — символ. А если так, то его нельзя понимать буквально. «Воля к силе» имеет в виду не волю как сознательный психологический акт и не силу как контроль человека над человеком. Сознательная воля к завоеванию силы (власти) над людьми коренится в бессознательном желании утвердить свою собственную силу бытия. «Воля к силе» — это онтологический символ естественного самоутверждения человека в той степени, в которой человек обладает силой бытия. Однако она не ограничивается только человеком, будучи качеством всего, что есть. Она принадлежит сотворенной благодати воли к силе и представляет собой мощный символ той динамической самореализации, которая характеризует жизнь.

Однако подобно «либидо» Фрейда, «воля к силе» Ницше предстанет такой же туманной, если при ее описании не будет установлено четкого различия между эссенциальным самоутверждением человека и его экзистенциальным стремлением к безграничной силе бытия. Ницше следует учению Шопенгауэра о воле как о той неограниченной движущей силе всякой жизни, которая порождает в человеке желание прийти к покою через самоотрицание воли. В этом отношении аналогия между Шопенгауэром и Фрейдом очевидна. В обоих случаях к самоотрицанию ведет именно бесконечное, никогда не удовлетворяемое влечение. Ницше пытается это стремление преодолеть, проникновенно провозглашая то мужество, которое вбирает в себя все негативности бытия. В этом на него

оказали влияние стоицизм и протестантизм. Но в противоположность тому и другому он не выявляет ни тех норм, ни тех принципов, по которым можно было бы судить волю к силе. Она остается неограниченной и обладает демонически-разрушительными чертами. Это еще одно понятие и еще один символ вождения.

Ни либидо само по себе, ни воля к силе сама по себе вождения не характеризуют. Однако они становятся выражениями вождения и отчуждения тогда, когда они не соединены с любовью и потому не имеют определенного объекта.

5. Отчуждение как факт и как акт

Классическая теология различала грех первородный и грех актуальный. «Первородный грех» — это Адамов акт непослушания и та предрасположенность ко греху, которая посредством этого акта возникла в каждом человеческом существе. Поэтому первородный грех был назван еще и наследственным грехом (*Erbsünde* по немецки). Если взглянуть с этой точки зрения, то Адамово падение развратило весь человеческий род. То, каким именно образом это произошло, описывалось по-разному, однако результат (то есть то, что человечество как целое живет в состоянии отчуждения) признан всеми. Следовательно, греха не избежать никому: отчуждению присущ характер универсальной человеческой судьбы. И все-таки сопрягать бедственность человека с совершенно свободным актом Адама столь же непоследовательно, сколь и буквально абсурдно. Это лишает человеческий индивид универсально-человеческого характера, поскольку ему приписывается свобода без судьбы (подобно тому как судьба без свободы приписывается Христу в некоторых разновидностях христологии). Однако в первом случае происходит обесчеловечивание Адама, а во втором — обесчеловечивание Христа. Адама следует понимать как сущностного человека, символизирующего переход от сущности к существованию. Первородный или наследственный грех не является ни первородным, ни наследственным, но той универсальной судьбой отчуждения, которая заботит каждого человека. Когда Августин говорил о *massa perditionis* то есть о тех, кому суждено погибнуть, тем самым он в противовес Пелагию выражал ту мысль, что человек в его отчуждении — это общественное сущее и что его нельзя обособить и превратить в субъект, способный принимать свободные решения. Единство судьбы и свободы следует сохранять в описаниях всякого состояния человека.

Грех был универсальным фактом еще и до того, как он стал индивидуальным актом или, точнее сказать, грех как индивидуальный акт актуализирует универсальный факт отчуждения. В качестве индивидуального акта грех является делом свободы, ответственности и личностной вины. Однако эта свобода столь тесно сопряжена с универсальной судьбой отчуждения, что в каждом свободном акте присутствует судьба отчуждения и, наоборот, судьба отчуждения актуализована всеми свободными актами. А если так, то невозможно отделить грех как факт от греха как акта. Они друг с другом переплетены, а их единство — это непосредственный опыт каждого, кто чувствует себя виновным. Даже если человек берет на

себя полную ответственность за акт отчуждения (а это следовало бы делать), то он все равно сознает, что этот акт зависит от всей полноты его бытия, включая как свободные акты прошлого и свою особую судьбу, так и универсальную судьбу человечества.

Отчуждение как факт объяснялось в детерминистских терминах: физически - механистическим детерминизмом, биологически - теориями угасания биологической жизни, психологически — как принудительная сила бессознательного, социологически — как результат классового господства, а культурно — как недостаток воспитания. Однако ни одно из этих объяснений не учитывает чувства той личностной ответственности, которую принимает за свои акты человек в состоянии отчуждения. И все-таки каждая из этих теорий по-своему способствует уяснению элемента судьбы в человеческой бедственности. В этом смысле христианская теология должна принимать каждую из них, хотя и уточняя, что никакое описание элемента судьбы в состоянии отчуждения не может отменить опыта конечной свободы и, следовательно, ответственности за каждый из тех актов, в котором актуализовано отчуждение. Детерминистские объяснения бедственности человека необязательно отрицают его личностную ответственность, что признает на практике и сам детерминист, попадая в такую ситуацию, в которой его принуждают отказаться от своих детерминистских убеждений. В этой ситуации он ощущает свою ответственность независимо от того, подчиняется ли он или сопротивляется. При описании человеческой бедственности значим именно этот опыт, а вовсе не гипотетическое объяснение причин его решения. Учение об универсальности отчуждения вовсе не делает нереальным осознание человеком своей вины, но зато оно избавляет человека от того нереалистического допущения, будто в каждый момент он обладает недетерминированной свободой принимать какие ему вздумается решения в пользу всего, чего бы он только ни избрал, — добра или зла, содействия Богу или противодействия ему.

С библейских времен христианская церковь подразделяла актуальные грехи на смертные и простительные - соответственно их серьезности. Позже она добавила капитальные грехи, хотя всегда проводила резкую границу между грехами до и после крещения. Эти различия имеют решающее значение для деятельности священников по отношению как к индивидуальному участию верующего в таинствах, так и к его предваряемой вечной судьбе, поскольку различные виды грехов строго соответствуют различным видам благодати и в этой жизни, и в будущей. Ориентиры здесь (как в теории, так и на практике) выявляются через психологические и воспитательные интересы Римско-католической церкви. В каждом греховном акте церковь определяет меру личностного участия и вины. И это справедливо - учитывать различия степеней вины (так же поступает и судья, учитывающий меру ответственности при назначении наказания). Однако вся в ее совокупности система количественно-относительных градаций становится безрелигиозной в тот момент, когда ее прилагают к отношению человека и Бога. Протестантизм рассматривал этот вопрос как по отношению к греху, так и по отношению к благодати. Существует только «Грех», то есть отвращение от Бога и от «Благодати» или от воссоединения с Богом. Эти категории качественные и абсолютные, а не ко-

личественные и относительные. Грех — это отчуждение, а благодать — примирение. Именно потому, что примиряющая благодать Бога безусловна, человеку нет нужды оценивать свое собственное состояние и степени своей вины. Он уверен во всецелом прощении в ситуации всецелой вины. В этом заключена утешающая сила протестантского понимания греха и благодати касательно отношения человека к Богу. Это дает ту определенность, которой никогда не признавал католицизм. В то же время протестантизм должен признать, что под воздействием греха и благодати как абсолютных категорий он во многом утратил свойственные католицизму психологическую проникновенность и воспитательную гибкость. Протестантизм зачастую опускался до того жесткого морализма, который прямо противоположен исходному намерению Реформации. Крушение это! о морализма под влиянием глубинной психологии должно было бы стать началом переоценки католического проникновения в бесконечные сложности духовной жизни человека, началом осмысления необходимости учитывать как относительные, так и абсолютные элементы греха и благодати. Важным шагом в этом направлении становится распространение «консультирования» как одной из приходских обязанностей протестантского священника.

6. Отчуждение: индивидуально и коллективно

Приведенное здесь описание отчуждения касается исключительно индивидуальной личности, ее свободы и судьбы, ее вины и возможного примирения. Однако в связи с последними событиями (как и в связи с международными делами) встает безотлагательный вопрос о коллективной вине^{13*}. Вопрос этот никогда полностью не исчезал из человеческого сознания, поскольку всегда существовали такие правители, классы и движения, чьи действия наносили ущерб сущностной природе человека и несли разрушение той группе, которой они принадлежали. В иудаизме и христианстве акцентировалась личностная вина индивида, хотя там не игнорировалось, например, то, что дети страдают за грехи родителей. В христианскую эру стало употребляться общественное осуждение лично невиновных потомков морально осужденных родителей. Однако впоследствии целые народы понесли моральное осуждение за зверства их правителей и тех многочисленных индивидов, которые совершали преступления по принуждению их правителей. Признать свою вину требовали от всего народа, включая даже и тех, кто сопротивлялся правящей группе и за свое сопротивление страдал.

На последнем примере можно убедиться в том, что между личностью и социальной группой существует фундаментальное различие. В отличие от того централизованного индивида, которого мы называем «личностью», социальная группа лишена того естественного центра, который принимает решения. Социальная группа — это силовая структура, а в каждой силовой структуре определенные индивиды детерминируют действия всех тех индивидов, из которых составляется группа. Таким образом, в группе потенциальный или реальный конфликт существует всегда — даже и в том случае, если результатом является единое действие группы как целого.

Социальная группа как таковая не отчуждена. Но социальная группа как таковая и не примирена. Коллективной вины не существует. Однако существует та универсальная судьба человечества, которая в особой группе становится особой судьбой, не переставая при этом быть универсальной. Каждый индивид соучаствует в этой судьбе и не может от этого избавиться.

А судьба неразрывно связана со свободой. Но если так, то индивидуальная вина соучаствует как в формировании универсальной судьбы человечества, так и в формировании особой судьбы той социальной группы, которой принадлежит личность. Индивид только в том случае не виновен в преступлениях, совершенных членами его группы, если сам он их не совершал. Жители города не виновны в тех преступлениях, которые были совершены в их городе, но зато они виновны в качестве соучастников как судьбы человека в целом, так и судьбы их города в частности: ведь те их действия, в которых свобода была едина с судьбой, способствовали формированию той судьбы, в которой они соучаствуют. Они виновны не в том, что совершали те преступления, в которых обвиняется их группа; они виновны в том, что способствовали формированию той судьбы, в рамках которой были совершены эти преступления. В этом косвенном смысле даже и жертвы тирании своего народа повинны в этой тирании. Однако это также относится как к представителям других народов, так и к человечеству в целом, поскольку судьба подпасть под власть тирании (даже и преступной тирании) является частью универсальной судьбы человека быть отчужденным оттого, чем он является сущностно.

Если бы эти соображения были приняты, то это удержало бы народы-победители от того, чтобы эксплуатировать свою победу во имя предполагаемой «коллективной вины» побежденного народа. Это побудило бы и всякого индивида из побежденного народа (даже если он и пострадал за свое сопротивление совершавшимся этим народом преступлениям) принять на себя часть ответственности за судьбу своего народа. Он и сам (может быть, невольно, непреднамеренно, но все-таки отвечая за это) помогал подготовить (или сохранить, или усугубить) те условия, из которых выросло актуальное преступление.

Г. Экзистенциальное саморазрушение и учение о зле

1. Утрата себя и утрата мира в состоянии отчуждения

Человек обретает себя (вместе со своим миром) в экзистенциальном отчуждении, безверии, *hubris* и вожделении. Каждое выражение состояния отчуждения противоречит сущностному бытию человека и содержащейся в нем потенции добра. Отчуждение противостоит тварной структуре самого человека, его мира и их взаимозависимости. А самопротиворечие ведет к саморазрушению. Те элементы сущностного бытия, которые противодействуют друг другу, стремятся уничтожить как друг друга, так и то целое, которому они принадлежат. Разрушение в условиях экзистенци-

ального отчуждения вызвано не какой-то внешней силой. Оно является не результатом особого божественного или демонического вмешательства, но следствием структуры самого по себе отчуждения. Эту структуру можно описать при помощи того с виду парадоксального понятия «структура деструкции», которым указывается на тот факт, что разрушение не имеет независимого положения в совокупной реальности, но зависит от структуры того, в чем и на что оно действует разрушительно. Здесь, как и повсюду в совокупности бытия, небытие зависит от бытия, негативное — от позитивного, смерть — от жизни. Следовательно, даже и разрушение имеет свои структуры. Оно «нацелено» на хаос, однако до тех пор пока хаос еще не достигнут, разрушение должно следовать за структурами целостности. Но если хаос достигается, и то и другое — и структура, и разрушение — исчезают.

Как было показано выше, базисная структура конечного бытия — это полярность «я» и мира. Эта полярность осуществлена лишь в человеке. Лишь человек обладает как полностью центрированным «я», так и структурированным универсумом, которому он принадлежит и на который он в то же время может смотреть. Все остальные сущие в нашем опыте центрированы лишь отчасти и потому привязаны к своей среде. Человек тоже обладает своей средой, но обладает он ею как частью своего мира. Он может трансцендировать ее каждым своим произносимым словом — и он ее трансцендирует. Он свободен сделать свой мир объектом рассмотрения, но он же свободен сделать объектом рассмотрения и самого себя. В этой ситуации конечной свободы он может утратить и себя, и свой мир, причем утрата одного неизбежно включает в себя утрату и другого. Такова базисная «структура деструкции», и она включает в себя все остальные. Анализ этой структуры — первый шаг к пониманию того, что зачастую описывается как «зло».

Термин «зло» может быть использован как в более широком, так и в более узком смысле. Более широкий смысл обнимает собой все негативное и включает как разрушение, так и отчуждение — экзистенциальную бедственность человека во всех ее качествах. Если взять это слово именно в таком смысле, то грех предстанет еще одним злом наряду с другими. Его иногда называют «нравственным злом», то есть отрицанием нравственно доброго. Одной из причин употребления термина «зло» в этом более широком смысле является тот факт, что грех может проявлять себя в обеих функциях, то есть и как причина саморазрушения, и как элемент саморазрушения (когда, например, саморазрушение означает умножившийся грех как результат греха). Говоря классическим языком, Бог наказывает грех тем, что ввергает грешника в еще больший грех. В этом случае грех является одновременно и причиной зла, и самим злом. Стоило бы всегда помнить, что даже и в этом случае грех является злом в силу его саморазрушительных последствий.

В свете вышесказанного было бы уместнее использовать это слово в более узком смысле, то есть для обозначения следствий состояния греха и отчуждения. В этом случае можно отделить учение о зле от учения о грехе. Именно в таком смысле это слово и будет использоваться в следующих разделах. Именно поэтому учение о зле следует за тем учением о грехе, которое было обозначено в предыдущих главах. Это дает нам до-

полнительное преимущество прояснить те понятия, которые имеют отношение к проблеме теодицеи. На вопрос о том, как любящий и всемогущий Бог может допускать зло, невозможно ответить в терминах заданного именно так вопроса. Прежде следует настоять на том, чтобы был дан ответ на вопрос: «Как он мог допустить грех?», причем ответ на него должен быть дан в тот же миг, когда вопрос этот задан. Не допускать греха значило бы не допускать свободы; это было бы отрицанием самой природы человека, его конечной свободы. Только после этого ответа и можно описывать зло как ту структуру саморазрушения, которая имплицитно заключена в природе универсального отчуждения. Утрата себя как первая и основная примета зла — это утрата своего детерминирующего центра; это распад центрированного «я» под влиянием тех разрушительных импульсов, которые не могут быть приведены в единство. Пока эти импульсы центрированы, они составляют личность как целостность. Если же они противостоят друг другу, то они расщепляют личность. Чем дальше заходит этот разлад, тем большей становится угроза бытию человека как такового. Центрированное «я» человека может расколоться, а с утратой себя человек утрачивает и свой мир.

Утрата себя — это утрата своего детерминирующего центра, распад единства личности. Это проявляется и в нравственных конфликтах, и в психопатологических расстройствах — независимо или взаимозависимо. Ужасающий опыт «распадения на части» овладевает личностью. В той степени, в какой это происходит, распадается на части и мир личности. Он перестает быть миром в качестве осмысленного целого. Вещи уже ничего не говорят человеку: они утрачивают свою силу вступать с человеком в осмысленный контакт, потому что силу эту утратил сам человек. В экстремальных случаях даже ощущается полная нереальность собственного мира: не остается ничего, кроме осознания своего собственного густого «я». Такие опыты экстремальны, но именно экстремальные ситуации раскрывают возможности ситуаций обыденных. Возможности распада всегда наличествуют в человеке как в полной мере центрированном существе. Он не может считать свою центрированность гарантированной. Это — форма, но отнюдь не пустая форма. Она актуальна лишь в единстве с ее содержанием. Форма центрированности наделяет «я» тем центром, который нужен личности для того, чтобы быть тем, чем она есть. Не существует ни пустого «я», ни чистой субъектности. Контролируемое *hubris* и вожделием, «я» может приблизиться к состоянию распада. Попытка конечного «я» стать центром всего постепенно приводит к тому, что оно перестает быть центром чего бы то ни было. Под угрозой оказываются как «я», так и мир. Человек становится ограниченным «я», зависимым от ограниченной среды. Он утратил свой мир; для него осталась только его среда.

Этот факт включает в себя фундаментально-критическое отношение к теориям влияния среды на человека. Они утверждают такое воззрение на сущностную природу человека, которое актуально описывает экзистенциальное отчуждение человека *от* его сущностной природы. Человек сущностно обладает миром потому, что он обладает в полной мере центрированным «я». Он способен трансцендировать любую данную среду в направлении своего мира. И только утрата своего мира порабощает его

той среде, которая реально не является *его* средой, то есть результатом созидательной встречи с его миром, представленным частью этого мира. Истинная среда человека - универсум, а каждая особая среда квалифицируется как часть универсума. Только в отчуждении человек может быть описан как чистый объект влияния среды.

2. Конфликты в онтологических полярностях в состоянии отчуждения

а) Отделение свободы от судьбы. - Взаимозависимость между утратой «я» и утратой мира в состоянии отчуждения проявляется во взаимозависимой утрате полярных элементов бытия. Первыми из них являются свобода и судьба. В сущностном бытии, то есть в состоянии спящей невинности, свобода и судьба заключены друг в друге — отличные друг от друга, но нераздельные; в напряженности, но не в конфликте. Они укоренены в основании бытия, то есть в источнике их обеих и в основе их полярного единства. Стоит только пробудиться свободе, как сразу же начинается процесс отделения свободы от той судьбы, которой она принадлежит. Свобода становится произволом. Волевые акты - это такие акты, посредством которых свобода движется к своему отделению от судьбы. Под контролем *hubris* и вождения свобода перестает соотноситься с теми объектами, которые даны ей судьбой. Она соотносит себя с неопределенным числом содержаний. Когда человек делает себя центром универсума, свобода утрачивает свою определенность. Неопределенно и произвольно свобода обращается к тем объектам, личностям и вещам, которые полностью зависят от выбирающего субъекта, а потому могут быть заменены другими - столь же случайными и абсолютно не соотносимыми. Экзистенциализм, поддерживаемый глубинной психологией, описывал диалектику этой ситуации в понятиях сопряженных с ней неуспокоенности, опустошенности и бессмысленности. Если не существует сущностной связи между свободным агентом и его объектами, то ни один выбор объективно не предпочтительнее другого; любая приверженность причине или личности лишена смысла; никакой доминирующей цели установить невозможно. Знаки, посылаемые судьбой того или иного человека, остаются незамеченными или игнорируются. Именно таково, безусловно, описание экстремальной ситуации, однако в самом ее радикализме возможно обнаружить базисную тенденцию состояния универсального отчуждения.

До той степени, до которой искаженная свобода становится произволом, до той же степени и искаженная судьба становится механической необходимостью. Если свобода человека не направляется судьбой или если она является чередой случайных актов произвола, то она подпадает под контроль тех противоборствующих и противонаправленных сил, которые лишены центра принятия решений. То, что кажется нам свободным, оказывается обусловленным внутренними импульсами и внешними причинами. Части «я» захватывают центр и детерминируют его деятельность, будучи отъединенными от других частей. Случайный мотив замещает собой центр, который, как предполагается, призван объединять мотивы в централизованном решении, но сделать это неспособен.

Таков онтологический характер состояния, которое в классической теологии описывается как «рабство воли». Ввиду этой «структуры деструкции» можно было бы сказать, что человек воспользовался своей свободой для того, чтобы расточить свою свободу, а его судьба в том, чтобы лишиться своей судьбы.

Перерождение свободы в произвол, а свободы — в механическую необходимость отражены в традиционном споре между индетерминизмом и детерминизмом. Подобно теории влияния среды на человека, индетерминизм (равно как и детерминизм) представляет собой теорию сущностной природы человека в тех терминах, которые представляют собой описания отчужденной природы человека. Индетерминизм считает человеческую свободу делом случая, чем устраняет ту самую ответственность, которую он пытался сохранить от нападков детерминизма. А детерминизм подчиняет свободу человека механической необходимости, преобразовывая его в полностью обусловленную вещь, которая в этом своем качестве не имеет никакой судьбы, — даже и судьбы иметь *истинную* теорию детерминизма, поскольку под контролем механической необходимости нет ни истины, ни судьбы. Индетерминизм, равно как и детерминизм, — это зеркало состояния человеческой отчужденности (как по отношению к свободе, так и по отношению к судьбе!).

б) *Отделение динамики от формы.* — Каждое живое сущее (и, в терминах аналогии, каждое сущее) стремится выйти как за свои собственные пределы, так и за пределы той данной формы, посредством которой оно обладает бытием. В сущностной природе человека динамика и форма едины. Даже если данная форма и трансцендирована, то происходит это в терминах формы. В сущностном бытии имеются формы самотрансцендирования формы. Их единство с динамикой бытия не нарушается никогда. Это единство фрагментарно представлено в тех личностях, в которых действительна благодать, — как в секулярной, так и религиозной сферах. По контрасту с такими «символами воссоединения» особенно очевиден экзистенциальный распад единства динамики и формы. Человека, контролируемого *hubris* вождельем, тянет во все стороны, хотя у него нет ни определенной цели, ни определенного содержания. Его динамика, искажаясь, становится бесформенным побуждением к самотрансцендированию. И отнюдь не новая форма влечет личность к самотрансцендированию: самоцелью стала динамика. Можно говорить о том «искушении новизной», которое само по себе является необходимым элементом любой творческой самоактуализации, хотя в искаженном виде оно жертвует творческим ради нового. Когда нет формы, ничто реальное не создается, потому что без формы ничто не реально.

Однако и форма без динамики столь же разрушительна. Если форму абстрагировать от той динамики, в которой она была сотворена, а затем приложить ее к той динамике, которой она не принадлежит, то форма эта станет внешним законом. Она станет угнетать и даст начало либо лишенному созидательности законничеству, либо тому бунтарскому возмущению динамических сил, которое ведет к хаосу (а зачастую и в виде реакции к еще более мощному подавлению). Такого рода опыты принадлежат бедственности человека как в индивидуальной, так и в общественной жизни; как в религии, так и в культуре. Совершается постоянное бегство

от закона к хаосу и от хаоса к закону. Совершается постоянный прорыв витальности формой и формы витальностью. Однако если исчезает один из полюсов, то исчезает и другой. Динамика, витальность и стремление к разрушению формы имеют своим концом хаос и пустоту. Отделяясь от формы, они сами себя утрачивают. А форма, структура и закон имеют своим концом заостренность и пустоту. Они утрачивают себя в своем отделении от динамики.

Это включает в себя и фундаментально-критическое отношение ко всем тем учениям о человеке, в которых сущностная природа человека описывается или в терминах чистой динамики, или в терминах чистой формы. Мы уже указывали на некоторые из них в связи с учением о вожделинии. Если воспринимать человека как сущностно неограниченное либидо или как неограниченную волю к силе, то основой такого восприятия является не сущностная природа человека, но его состояние экзистенциального отчуждения. Неспособность достичь той формы, в которой динамика человеческой природы получила бы предварительное или длительное удовлетворение, является выражением отчуждения человека как от самого себя, так и от сущностного единства динамики и формы. Подобной же критике следует подвергнуть и те интерпретации человеческой природы, которые лишают человека динамики в его бытии, сводя его истинное бытие к системе логических, моральных и эстетических форм, которым он должен соответствовать. Как философии здравого смысла, так и некоторые рационалистические и идеалистические учения о человеке исключают динамику из процесса самореализации человека. Созидательность заменяется подчинением закону, что характерно для человека в отчуждении.

Оба типа учений о человеке - динамический и формальный - описывают экзистенциальную бедственность человека. В этом их правда. Но в этом же и предел их правды.

в) *Отделение индивидуализации от соучастия.* — Жизнь индивидуализирует во всех своих формах, хотя одновременно и взаимное соучастие сущих в «бытии» поддерживает единство бытия. Оба полюса взаимозависимы. Чем более индивидуализировано сущее, тем более оно способно к соучастию. Человек как полностью индивидуализированное сущее соучаствует в мире во всей его полноте посредством перцепции, воображения и действия. В принципе пределов его соучастию нет, поскольку человек - это полностью центрированное «я». В состоянии отчуждения человек замкнут в себе и отрезан от соучастия. В то же время он подпадает под власть тех объектов, которые стремятся превратить его в чистый объект, лишенный «я». Если субъектность отделяется от объектности, то объекты поглощают пустую оболочку субъектности.

Эта ситуация была описана и социологически, и психологически. В этих описаниях была убедительно показана взаимозависимость покинутости индивида и его погруженности в коллектив. Однако описания эти были устремлены к частной исторической ситуации (преимущественно современной). Создавалось такое впечатление, будто та ситуация, на которую эти описания указывают, обусловлена исторически и социологически, но с переменой условий изменится в корне. Теология, описывая универсально человеческий характер покинутости в его взаимозависимо-

сти с погруженностью в коллектив, должна солидаризироваться с экзистенциализмом. Это верно, что в особых ситуациях более отчетливо раскрываются особые элементы в экзистенциальной ситуации человека. Особые ситуации их раскрывают, но создать их они не могут. Опасность деперсонализации или «объективации» (превращения в вещь) более ярко выражена в западном индустриальном обществе. Однако подобного рода опасности существуют во всех обществах, поскольку отделение индивидуализации от соучастия является признаком универсального отчуждения. Эти опасности принадлежат структурам деструкции и коренятся в уровне зла во всякой истории. Эта ситуация отражена и в тех учениях о человеке, которые претендуют на то, чтобы описывать сущностную природу человека, хотя истинное понятие они дают лишь об отчуждении человека. Обособленная субъектность выявляет себя в тех идеалистических эпистемологиях, где человек сводится к тому мыслящему субъекту (*ens cogitans*), который воспринимает, анализирует и контролирует реальность. Акт познания лишается всякого соучастия всецелого субъекта во всецелом объекте. В том, каким образом субъект приближается к объекту, а объект отдает себя субъекту, никакого *эроса* нет. На некоторых уровнях абстрагирования это необходимо, но вот если это детерминирует когнитивный подход в целом, то это уже симптом отчуждения. И, коль скоро человек является частью своего мира, он и сам становится чистым объектом среди объектов. Он становится частью физически исчисляемого целого, тем самым становясь полностью исчисляемым объектом. Это случается или тогда, когда психологический уровень объясняется физиологически либо химически, или тогда, когда он описывается в терминах независимых психологических механизмов. В обоих случаях теоретическая объективация осуществляется посредством того, что может использоваться (и используется) в практическом обращении с людьми так, как если бы они были чистыми субъектами. Ситуация отчуждения отражена как в теоретической, так и в практической встрече с человеком как с чистым объектом. В обоих случаях мы имеем дело со «структурами самодеструкции», то есть с фундаментальными источниками зла.

3. Конечность и отчуждение

а) *Смерть, конечность и вина.* - Отчужденный от предельной силы бытия человек детерминирован своей конечностью. Он предоставлен своему естественному року. Он пришел из небытия и в небытие возвращается. Он находится под властью смерти и одержим тревогой перед лицом неизбежной смерти. А это фактически и является первым ответом на вопрос об отношении между грехом и смертью. В соответствии с библейской религией утверждается, что человек по своей природе смертен. Учение о бессмертии как о естественном качестве человека не является учением христианским, хотя, возможно, оно и принадлежит Платону. Но даже Платон заставляет Сократа ставить под вопрос те самые аргументы в пользу бессмертия души, которые Сократ развивает в спорах накануне собственной смерти. Конечно, то качество вечной жизни, которое он

Платон говорит о соучастии души в вечном царстве сущностей (идей), о ее «выпадении» из этого царства и ее возможном возвращении туда, хоть это и не царство в сколько-нибудь пространственном или временном смысле. В библейском рассказе о рае дается весьма отличная от этой интерпретация отношения между Падением и смертью. Библейские символы еще дальше отстоят от расхожего образа бессмертия. Согласно Книге Бытия, человек возникает из праха и в прах возвращается. Он обладает бессмертием только до тех пор, пока ему позволено вкушать от древа жизни — от того древа, которое дает божественную пищу или пищу жизни вечной. Смысл символов тут очевиден. Соучастие в вечном делает человека вечным; отделение от вечного оставляет человека в его естественной конечности. А если так, то с этими идеями согласуется как то, что отцы ранней церкви называли сакраментальную пищу Тайной Вечери «лекарством бессмертия»^{14*}, так и то, что восточная церковь сосредоточила Весть Христа на его воскресении как на таком моменте, когда вечная жизнь дается тем, кто в противном случае был бы предоставлен естественной смертности. В отчуждении человек связан своей конечной природой — неизбежностью умирания. Грех не порождает смерть, но дает смерти ту силу, которая побеждается только соучастием к вечному. Та идея, что Падение физически изменило клеточную или психологическую структуру человека (и природы?) не только абсурдна, но и противоречит Библии.

Если человек предоставлен своей «необходимости умереть», то сущностная тревога по поводу небытия преобразована в ужас смерти. Тревога по поводу небытия разлита во всем конечном. Осознанно или неосознанно она сказывается во всем процессе жизни. Она постоянна как сердцебиение, хотя человек и не всегда ее осознает. Тревога принадлежит как потенциальному состоянию спящей невинности, так и тому получившему ответ и решенному единству с Богом, которое выражено в образе Иисуса как Христа. Драматическое описание тревоги Иисуса по поводу неизбежной смерти подтверждает универсальный характер отношения между конечностью и тревогой.

В условиях отчуждения тревога имеет иной характер, который придает ей элемент вины. Утрата человеком потенциальной вечности переживается как нечто такое, за что он несет ответственность, несмотря на универсальность трагической актуальности этого. Грех - это жало смерти, а не ее физическая причина. Он преобразует тревожное осознание неизбежности собственной смерти в болезненное осознание утраченной вечности. Именно поэтому тревога перед лицом неизбежной смерти может быть связана с желанием избавиться от своего «само-я». Человек жаждет самоуничтожения для того, чтобы избежать смерти в ее природе - не только как конца, но и как вины. В условиях отчуждения тревога по поводу смерти сильнее, чем тревога по поводу уничтожения. Это делает смерть злом, структурой деструкции.

Преобразование эссенциальной конечности в экзистенциальное зло - это самая общая характеристика состояния отчуждения. Совсем недавно оно описывалось как в христианских, так и в нехристианских исследованиях человеческой ситуации, а в последнее время и очень впечатляю-

ще - в экзистенциалистской литературе. Такие описания приемлемы (и крайне важны!) для теологии в том случае, если сохранено четкое разграничение между конечностью и отчуждением, что было показано на примере исследования смерти. Если же этого не делается, то описание, какие бы неоценимые данные оно ни содержало, должно быть пересмотрено в свете учения о творении и о разграничении между эссенциальным и экзистенциальным бытием.

б) Отчуждение, время и пространство. — Ни одно из описаний структур зла не может быть исчерпывающим. Этим можно заниматься бесконечно. Этому посвящены неисчислимые страницы произведений мировой литературы всех времен и народов. Постоянно совершаются все новые и новые открытия действия зла. Примеров тому множество в литературе библейской, хотя немало их как в литературе других религий, так и в произведениях светской культуры. Теология должна учитывать эту универсальность осознания форм зла. Она не может их исчислить, но она может и должна показать некоторые базовые структуры. В качестве структур зла они являются и структурами самодеструкции. Они основаны на структурах конечности, однако они дополняют их разрушительными элементами и преобразуют их так же, как вина преобразует тревогу смерти.

Категориальная природа конечности (включая время, пространство, причинность и субстанцию) действительна в качестве структуры всего творения в целом. Однако функция категорий конечности в условиях существования меняется. В этих категориях выявлено единство бытия и небытия во всех конечных сущих. Потому-то они и порождают тревогу. Впрочем, они могут быть утверждены мужеством в том случае, если имеется опыт преобладания бытия над небытием. В состоянии отчуждения соотнесенность с предельной силой бытия утрачена. В этом состоянии категории контролируют существование и вызывают в отношении себя двоякую реакцию — сопротивление и отчаяние.

Когда время опытно переживается без «вечного сейчас» посредством присутствия силы само-бытия, оно познается в качестве чистой преходящести без актуального присутствия. Оно воспринимается (как это выявляется в мифах о богах времени) в качестве демонической силы, разрушающей то, что она же и создала. Попытки человека воспротивиться ей оказываются безуспешными. Человек старается продлить отведенный ему краткий отрезок времени; он старается заполнить этот миг как можно большим количеством преходящих вещей; он старается создать для себя память в том будущем, которое ему не принадлежит; он воображает и продолжение своей жизни после конца своего времени, и бесконечность без вечности. Таковы формы человеческого сопротивления той предельной угрозе небытия, которая подразумевается категорией времени. Прорыв этого сопротивления во многих его формах является одним из элементов структуры отчаяния. Порождает отчаяние не опыт времени как такового, но скорее поражение, понесенное в сопротивлении времени. Само по себе это сопротивление порождено сущностной принадлежностью человека вечному, его исключенностью из вечного в состоянии отчуждения и его желанием преобразовать преходящие мгновения отведенного ему времени в длящееся настоящее. Его экзистенциальное нежелание принять

свою временность делает для него время демонической структурой деструкции. Когда пространство опытно переживается без «вечного здесь» как присутствия силы само-бытия, оно опытно воспринимается как пространственная случайность, то есть как отсутствие того необходимого места, которому принадлежит человек. Пространство воспринимается в качестве результата игры божественно-демонических сил (Гераклит), что означает игнорирование какой бы то ни было внутренней соотнесенности личности с физическим, социальным или психологическим «местом, на котором человек стоит». Человек пытается этой ситуации сопротивляться. Он пытается в абсолютном смысле сделать определенное место своим. Эта жажда проявляется во всякой тоске по окончательному «дому». Но человека ждет неудача: он так и остается «странником на земле» и, наконец, «место его уже не будет знать его» (Иов). Исход будет таким же, если человек попытается сделать своими как можно больше пространств - посредством либо актуального, либо воображаемого империализма. Он подменяет измерение «вечного сейчас» измерением «универсального здесь». Он пытается сопротивляться тому пространственному «помимо всякого другого», которое включает его конечность, но терпит поражение и погружается в отчаяние предельной неукорененности.

Подобные наблюдения можно было бы сделать и в отношении других категорий — например, в отношении попытки человека сделать себя абсолютной причиной в противовес той бесконечной цепи причин, в которой он является лишь одной из многих; или, например, в отношении его же попытки наделить себя абсолютной субстанцией в противовес исчезновению субстанции вместе с акциденциями. Эти попытки являются выражениями осознания человеком своей потенциальной бесконечности. Однако они неизбежно терпят неудачу, если предпринимаются в отсутствие основания всех причинных зависимостей и всех акцидентальных изменений. Лишенный силы само-бытия человек не может противиться элементу небытия как в причинности, так и в субстанции, и крах его сопротивления становится еще одним элементом в структуре отчаяния.

в) *Отчуждение, страдание и покинутость.* — Конфликты в онтологических полярностях и преобразование категорий конечности в условиях отчуждения влияют на бедственность человека во всех направлениях. Тут будут рассмотрены две примечательные разновидности такого влияния — страдание и покинутость. Первое заботит человека в себе; второе — человека в отношении к другим. Одно неотделимо от другого; они взаимозависимы, хотя и различимы.

Страдание, как и смерть, является элементом конечности. В состоянии спящей невинности оно не устраняется, но преобразуется в блаженство. В условиях существования человек от этого блаженства отлучен, а страдание, овладев им, его разрушает. Страдание становится структурой деструкции, то есть злом. Для понимания христианства и великих религий Востока (а особенно буддизма) в первую очередь надо осознать, что страдание как элемент эссенциальной конечности отлично от страдания как элемента экзистенциального отчуждения. Если (как, например, в буддизме) этого разграничения не делается, то конечность отождествляется со злом. Спасение становится спасением от конечности и от того

страдания, которое она подразумевает. Однако оно (как это имеет место в христианстве) является не спасением оттого отчуждения, которое преобразует страдание в структуру деструкции. Буддийская интерпретация страдания справедлива до тех пор, покуда страдание выводится из воли к бытию. А потому страдание преодолевается самоотрицанием желания воли быть чем-то особым. В христианстве выдвигается требование с предельным мужеством принять страдание как элемент конечности и, следовательно, преодолеть то страдание, которое зависит от экзистенциального отчуждения, являющего собой в чистом виде разрушение.

Христианству известно, что такая победа над разрушительным страданием во времени и пространстве возможна лишь отчасти. Однако, как показывает сравнение, все различие между западной и восточной культурами состоит в том, ведется ли борьба за эту частичную победу или нет. Это изменяет оценку индивида, личности, сообщества и истории. Это фактически и детерминировало историческую судьбу человечества.

Разграничение между страданием как выражением конечности и между страданием как результатом отчуждения действительно вопреки тому, что его никогда нельзя утвердить конкретно из-за той амбивалентности, которая характеризует жизнь как таковую. Однако можно говорить о разновидности того страдания, смысл которого может познаваться на опыте (в отличие, например, от бессмысленного страдания). Страдание имеет смысл постольку, поскольку оно взывает к защите и исцелению того сущего, которое охвачено болью. Страдание может показать пределы и возможности живого сущего. Происходит же это или нет, зависит как от объективного характера страдания, так и от того, каким образом оно переносится страдающим субъектом. Имеются такие формы страдания, которые разрушают возможность субъекта действовать в качестве субъекта (это происходит в случаях психических расстройств, обесчеловечивающих внешних условий или резкого падения сопротивляемости организма). Существование полно таких примеров, когда со стороны страдающего субъекта в страдании невозможно обнаружить никакого смысла. Подобная ситуация, конечно, не подразумевается сущностным бытием. Ее основа — это переход от сущности к существованию и те конфликты, которые следуют из самоактуализации сущего в его встречах с другими сущими. Это подразумевается существованием. Одной из причин бессмысленного страдания (а по сути главной его причиной) является «отъединенность» индивидуального сущего, его желание преодолеть эту отъединенность через союз с другими сущими, а также та враждебность, которая возникает тогда, когда желание это отвергнуто. Здесь опять-таки необходимо разграничить эссенциальную и экзистенциальную структуры отъединенности. Каждое живое сущее структурно центрировано; человек обладает полностью центрированным «я». Эта центрированность отъединяет его от всей той реальности, которая ему не тождественна. Он одинок в своем мире. И чем более он одинок, тем более он осознает себя как себя. С другой стороны, полная центрированность человека дает ему возможность неограниченного соучастия в своем мире, причем к этому соучастию его влечет любовь как - динамическая сила жизни. В состоянии сущностного бытия соучастие ограничено конечностью, однако соучастие может быть и отвергнуто. Структура ко-

нечности — это само-благо, однако в условиях отчуждения она становится структурой деструкции. Пребывание наедине только с собой в сущностной конечности является выражением полной центрированности человека. Оно-то и может быть названо «одиначеством». Это — условие для установления отношения к другому. Только тот, кто способен обладать одиначеством, способен и на общение. Ведь в одиначестве человек обретает опыт измерения предельного как подлинную основу для общения с теми, кто одинок. В экзистенциальном отчуждении человек отрезан от измерений предельного и остается сам с собой — в покинутости. Однако покинутость эта невыносима. Она влечет человека к такому соучастию, в котором он подчиняет свое покинутое «я» «коллективному».

Однако в этом подчинении индивид принимается не каким-то другим индивидом, но всего лишь тем, чему все они пожертвовали своим потенциальным одиначеством, то есть духом коллектива. А если так, то индивид продолжает искать кого-то другого, но его опять отвергают — частично или полностью: ведь тот, другой, тоже является одиноким индивидом, который неспособен войти в общение именно потому, что он неспособен быть одиноким. Подобного рода отвергнутость является источником многочисленных проявлений враждебности, направленной не только против тех, кто отвергает, но и против своего «я». Таким образом, эссенциальная структура одиначества и общения искажается экзистенциальным отчуждением и становится источником бесконечного страдания. Диалектика одиначества рассматривает саморазрушение и разрушение других в их взаимозависимости. Если не проводить разграничения между эссенциальным одиначеством и экзистенциальной покинутостью, то предельного единства можно будет достичь только через уничтожение покинутого индивида и через его исчезновение в недифференцированной субстанции. Решение, которое жаждет принять радикальный мистицизм, аналогично тому ответу на проблему страдания, который дается в буддизме. В предельном нет места покинутости, однако там нет ни одиначества, ни общения, поскольку центрированное «я» индивида уже растворено. Это сравнение показывает то решающее значение, которое для христианского понимания зла и спасения имеет разграничение между эссенциальным одиначеством и экзистенциальной покинутостью.

г) *Отчуждение, сомнение и бессмысленность.* — Конечность включает в себя сомнение. Истина — это целое (Гегель). Однако ни одно конечное сущее не обладает целым. Следовательно, выражением прития человеком его конечности является то, что он приемлет тот факт, что сомнение принадлежит его сущностному бытию. Даже спящая невинность подразумевает сомнение. Потому-то змий в библейском повествовании о рае и смог пробудить у человека сомнение. Сущностное сомнение присутствует как в методологическом сомнении науки, так и в неопределенности относительно своего «я», своего мира и их предельного смысла. Нет нужды доказывать, что когнитивный подход к встречаемой реальности невозможен, если радикально не поставить все под вопрос. Вопрос указывает как на обладание (без которого ни один вопрос не был бы возможен), так и на не обладание (без которого ни один вопрос не был бы необходим). Эта ситуация сущностного сомнения

дана человеку даже и в состоянии отчуждения, давая ему возможность анализировать и контролировать реальность в той степени, в какой он хочет использовать ее честно и жертвенно.

Но конечность также включает в себя неуверенность и во всех прочих отношениях; это — выражение всеобщей ненадежности конечного бытия, случайности бытия вообще и того факта, что человек существует не сам по себе, но «заброшен в бытие» (Хайдеггер), а никакое место и его присутствие где бы то ни было не являются для него необходимыми. Эта ненадежность проявляется как в выборе личностных отношений, так и в других частях встречаемой реальности. Проявляется она как в неопределенности чувств, так и в рискованности каждого решения. И, наконец, проявляется она в сомнении по поводу самого себя и своего мира как такового; проявляется она как сомнение или неуверенность по поводу бытия как такового,

Все эти формы ненадежности и неуверенности принадлежат сущностной конечности человека и благодати сотворенного в той мере, в какой оно тварно. В состоянии чистой потенциальности ненадежность и неуверенность присутствуют, но принимаются в силу измерения вечного. В этом измерении есть та предельная надежность или уверенность, которая не отменяет предварительных ненадежностей и неуверенностей конечного (включая и тревогу их осознания). Скорее эта надежность вбирает их в себя вместе с мужеством принять собственную конечность.

Но если в состоянии отчуждения измерение предельного оказывается отторгнутым, то ситуация меняется. Ненадежность становится абсолютной и ведет к отчаянию по поводу возможности бытия вообще. Сомнение становится абсолютным и ведет к отчаянному отказу принять какую бы то ни было конечную истину. И то и другое ведет к опытному пониманию того, что структура конечности стала структурой экзистенциального разрушения.

Разрушительный характер экзистенциальной ненадежности и сомнения выявляет себя в том, каким именно образом человек пытается избежать отчаяния. Конечную надежность или конечную уверенность он пытается сделать абсолютными. Угроза разрушения заставляет принимать защитные меры, иные из которых жестоки, иные фанатичны, иные бесчестны, хотя все они — недостаточны и разрушительны, поскольку в конечном не может быть ни надежности, ни уверенности. Разрушительная сила может быть направлена против тех, кто представляет собой угрозу ложной надежности и ложной определенности, а особенно против тех, кто с ними состязается или им противоречит. Войны и преследования частично зависят от этой диалектики. Если защитные меры все-таки оказываются недостаточными, то сила разрушения направляется против самого субъекта. Он впадает в неуспокоенность, испытывает пустоту и цинизм и обретает опыт бессмысленности. Может случиться и так, что, дабы избежать этих крайностей, человек отрицает свое сомнение, но не посредством реального или воображаемого ответа, а посредством безразличия к любому вопросу или ответу. Тем самым он разрушает свою подлинную человечность и становится винтиком гигантской машины труда и развлечений. Он лишается смысла даже и в форме страдания от бессмысленности. Ему не остается даже и осмысленности серьезного вопроса о смысле.

Если судить по этим описаниям, то можно заметить, что различие между грехом и злом действительно лишь отчасти. Зло как саморазрушительное следствие греха включает в себя и сам грех. Элемент ответственности отнюдь не отсутствует и в таких структурах деструкции, как бессмысленное страдание, покинутость, циничное сомнение, бессмысленность или отчаяние. Но, с другой стороны, каждая из этих структур зависит от универсального состояния отчуждения и его саморазрушительных последствий. С этой точки зрения было бы оправданным говорить о «грехе» в одном контексте и о «зле» — в другом. Здесь разница скорее в акцентах, чем в содержании.

В современных социологических и психологических исследованиях был выдвинут на первый план и еще один вопрос. Это вопрос о том, в какой степени структуры деструкции являются общечеловеческими, а в какой они обусловлены исторически. Ответ состоит в том, что их появление в истории возможно лишь в силу их универсального, структурного присутствия. Отчуждение — это качество структуры существования, однако тот вид, в котором оно себя преимущественно выявляет, — это дело истории. В истории всегда присутствуют структуры деструкции, но возможны они лишь потому, что существуют такие структуры конечности, которые могут быть преобразованы в структуры отчуждения. Существует множество социологических и экзистенциалистских исследований человека в индустриальном обществе, в которых речь идет об утрате себя и утрате мира, о механизации и опредмечивании, покинутости и подчинении коллективу, об опыте пустоты и бессмысленности. Сами по себе эти исследования верны, однако они лживы в том случае, если зло бедственности человека в нынешний исторический период они выводят из структуры индустриального общества. А это подразумевает веру в то, что сами по себе изменения в структуре нашего общества приведут к изменению экзистенциальной бедственности человека. Это характерно для всякого утопизма; главная его ошибка заключается в не разграничении между экзистенциальной ситуацией человека и ее проявлениями в различные исторические периоды. Структуры деструкции есть во всех периодах, и они во многом аналогичны особым структурам нашего периода. Отчуждение человека от его сущностного бытия — это универсальный признак существования. Отчуждение — неиссякаемый источник многих частных зол во всяком периоде.

Структуры деструкции — это не единственный признак существования. Они уравновешены структурами исцеления и воссоединения отчужденного. Однако эта амбивалентность жизни отнюдь не оправдывает тех утопистов, которые проявление зла того или иного периода выводят из структур этого периода, не ссылаясь при этом на ситуацию универсального отчуждения.

4. Смысл отчаяния и его символы

а) Отчаяние и проблема самоубийства. — Описанные нами структуры зла ввергают человека в состояние «отчаяния». В нескольких местах мы уже указывали на элементы отчаяния, но не касались природы отчаяния в

целом. Эту задачу предстоит исполнить систематической теологии. Отчаяние обычно обсуждалось в качестве психологической проблемы или проблемы этики. Оно, несомненно, *является* и тем и другим, но оно и нечто большее: отчаяние — это окончательный показатель бедственности человека и та черта, которую человек не должен преступать. Именно в отчаянии, а не в смерти, человек приходит к пределу своих возможностей. Само это слово (отчаяние) указывает на отсутствие чаяний. Оно обозначает безнадежность и выражает ощущение той ситуации, из которой «нет выхода» (Сартр). Немецкое слово *Verzweiflung* связывает отчаяние с сомнением (*zweifel*). Приставка *ver* указывает на такое сомнение, ответ на которое невозможен. Наиболее впечатляющее описание ситуации отчаяния было дано Кьеркегором в его «Болезни к смерти», где «смерть» означает пребывание «по ту сторону» возможного исцеления. Подобным же образом Павел указывает на ту скорбь, которая является скорбью этого мира и ведет к смерти.

Отчаяние — это состояние неизбежного конфликта. С одной стороны, это конфликт между тем, каким человек является потенциально и каким он, следовательно, должен быть и, с другой стороны, между тем, каким он является актуально в сочетании свободы и судьбы. Боль отчаяния — это агония ответственности за утрату смысла существования «я» и за невозможность этот смысл обрести. Человек замкнут в себе и находится в конфликте с самим собой. Он не может от этого убежать, потому что от себя не убежишь. Именно в этой ситуации и возникает вопрос о том, может ли самоубийство быть способом избавления от себя. Нет никакого сомнения, что самоубийство имеет куда более широкий смысл, чем тот, который кажется подтвержденным сравнительно небольшим числом актов самоубийства. Прежде всего, в жизни вообще существует тяга к самоубийству, жажда покоя без конфликтов. Человеческая страсть к пьянству — следствие этой жажды (ср. фрейдистское учение об инстинкте смерти и данную выше его оценку). Во-вторых, в каждое мгновение нестерпимой, непреодолимой и бессмысленной боли существует желание от этой боли избавиться, избавившись для этого от себя. В-третьих, ситуация отчаяния — это прежде всего такая ситуация, в которой явственно пробуждается желание избавиться от себя, а образ самоубийства возникает в самой искусающей форме. В-четвертых, бывают такие ситуации, в которых бессознательная воля к жизни оказывается подорванной и происходит психологическое самоубийство в форме непротивления угрозе уничтожения. В-пятых, целые культуры проповедуют самоотрицание воли, однако не в терминах физического или психологического самоубийства, но в форме освобождения жизни от всякого конечного содержания для того, чтобы сделать возможным вступление в предельную тождественность.

В свете этих фактов вопрос о самоотрицании жизни должен бы быть рассмотрен куда серьезнее, чем это обычно делается в христианской теологии. Внешний акт самоубийства не стоит вычленять из всего остального, делая его объектом особого морального и религиозного осуждения. Основой подобной практики является суеверное представление о том, будто самоубийство окончательно исключает действие спасающей благодати. И в то же время присущая каждому внутренняя тяга к самоубийству должна быть расценена как выражение человеческого отчуждения.

Решающим и теологически окрашенным является вопрос о том, почему самоубийство нельзя считать бегством от отчаяния. Конечно, здесь не существует проблемы для тех, кто верит, что подобное бегство невозможно потому, что и после смерти жизнь продолжается в сущностно таких же, что и раньше, условиях, включая категории конечности. Но если воспринимать смерть серьезно, то нельзя отрицать того, что самоубийство устраняет условия отчаяния на уровне конечности. Можно, однако, спросить, является ли этот уровень единственным и указывает ли элемент вины в отчаянии на измерение предельного. Если это утверждается (а христианство, безусловно, должно это утверждать), то самоубийство не является окончательным бегством. Оно не избавляет нас от измерения предельного и безусловного. Это можно было бы выразить в несколько мифологической форме, сказав, что ни одна личностная проблема не является делом чистой преходящести, но уходит корнями в вечность и требует такого решения, которое соотносилось бы с вечным. Самоубийство (внешнее ли, психологическое ли, метафизическое ли) - это удачная попытка вырваться из ситуации отчаяния на временном уровне. Однако в измерении вечного попытка эта неудачна. Проблема спасения трансцендирует временной уровень, и на эту истину указывает опыт самого отчаяния.

б) *Символ «гнева Божия»*. — Опыт отчаяния отражен в символе «гнева Божия». Христианские теологии и пользовались этим понятием, и критиковали его. Критики обычно напоминали о том, что языческое понятие «ярость богов» предполагает идолопоклонническую идею конечного бога, эмоции которого могут быть вызваны другими конечными сущими. Такого рода понимание откровенно противоречит как божественности божественного, так и его безусловности. А если так, то это понятие в христианском мышлении должно быть либо реинтерпретировано, либо полностью отвергнуто. Альбрехт Ричль^{15*} предпочел последнее не только во имя божественности божественного, но еще и во имя той божественной любви, которая, как он верил, является истинной природой Бога. Если человек говорит о «гневе» Бога, то этим, как может показаться, он создает раскол в Боге между любовью и гневом. Бог, так сказать, оказывается в ловушке собственного гнева, а затем его любовь должна найти из этого конфликта выход. А потом искупительное дело Христа предлагалось в виде того решения, которое позволяет Богу простить то, что вызвало его гнев, ибо в смерти Христа его гнев был умиротворен. Однако такой подход, зачастую выражаемый в количественных и механистических категориях, на деле представляет собой посягательство на величие Божие. Поэтому те места из Нового Завета, где упоминается о гневе Божиим, Ричль толковал таким образом, чтобы отнести их к окончательному Суду. «Гнев Божий» — это выражение негативной стороны Страшного Суда. Однако необходимо спросить, неужели опыт отчаяния не оправдывает применения символа «гнев Божий» для выражения элемента в отношении между Богом и человеком. Можно было бы сослаться на Лютера, который продемонстрировал экзистенциальный подход к проблеме, сказав: «В какого Бога верим, такого и имеем». Для тех, кто сознает свое собственное отчуждение от Бога, Бог являет собой угрозу окончательного разрушения. Его лик приобретает демонические черты. Те же, кто с ним примирился,

понимают, что хотя их опыт восприятия гнева Божия и подлинный, однако это опыт того же самого Бога, с которым они примирились. Скорее их опыт был опытом восприятия Бога любви, действовавшего по отношению к ним. Божественная любовь противостоит всему, что противостоит любви, обрекая все это на самоуничтожение ради спасения тех, кто разрушен, ибо то, что противостоит любви, происходит в личностях и является личностью, обрекающей себя на саморазрушение. Только так и может действовать любовь в том, кто любовь отвергает. Показывая всякому человеку саморазрушительные последствия его отречения от любви, любовь действует в соответствии со своей собственной природой, хотя тот, кто ее испытывает, воспринимает ее как угрозу своему бытию. Он воспринимает Бога как Бога гнева (что верно в предварительном смысле, но неверно в смысле окончательном). Однако теоретическое знание о том, что его опыт познания Бога как Бога гнева не является окончательным опытом Бога, отнюдь не отменяет реальности Бога как угрозы его бытию — одной лишь угрозы и ничего больше. Только приятие прощения может преобразовать образ гневного Бога в предельно действительный образ Бога любви.

в) *Символ «осуждения»*. — Опыт отчаяния выражен также и в символе «осуждения». Обычно говорят о «вечном осуждении». Однако это словосочетание является теологически неприемлемым набором слов. Один только Бог вечен. Те, кто соучаствует в божественной вечности и в ограничении конечности, — те уже преодолели то отчаяние, которое выражено в опыте осуждения. В теологически точном смысле слова вечность — это антоним осуждения. Но если «вечное» понимается как «бесконечное», то бесконечность осуждения можно приписать тому, что по самой своей природе имеет конец, то есть конечному человеку. Время человека приходит к концу вместе с ним самим. Поэтому термин «вечное осуждение» следовало бы исключить из теологического лексикона. Вместо этого было бы уместнее говорить об осуждении как об устранении из вечного. Именно это, судя по всему, и подразумевается в понятии «вечная смерть», которое, конечно, не означает вечно длящуюся смерть, поскольку у смерти нет длительности. Опыт отделения от собственной вечности — это состояние отчаяния. Он указывает за пределы временности и обращен к той ситуации привязанности к божественной жизни, когда человек не соединен с ней в центральном акте личностной любви. Ни опыт, ни язык не позволяют нам сказать об этом больше, поскольку негативное может восприниматься опытом и быть высказанным только в его единстве с позитивным. Как для ситуации времени, так и для ситуации вечности можно утверждать, что даже в состоянии отъединения Бог созидательно действует в нас — даже и в том случае, когда созидательность следует путем разрушения. Человек никогда не отрезан от основания бытия — даже и в состоянии осуждения.

Д. Поиск Нового Бытия и смысл «Христа»

1. Существование как рок или рабство воли

В каждом акте экзистенциальной самореализации свобода и судьба едины. Существование всегда является и фактом, и актом. Отсюда следует, что ни один акт в контексте экзистенциального отчуждения не может преодолеть экзистенциального отчуждения. Судьба держит свободу в рабстве, но ее не уничтожает. Это выражено в учении о «рабстве воли» (в том виде, в каком оно было разработано Лютером в его борьбе с Эразмом). Прежде эта мысль была выражена Августином в его полемике с Пелагием, а еще раньше — Павлом в его полемике с иудаистами. В этих трех случаях (как и во многих других) смысл теологического антипелагианства неверно понимался из-за того, что его смешивали с философским детерминизмом. Теологов-антипелагиан обвиняли в том, что они жертвуют человеческой свободой и превращают человека в объект среди других объектов. Иногда их язык (даже у Павла) позволяет сближать их с последователями этого «манихейского» заблуждения. И некоторых теологов защитить от подобного обвинения невозможно. Однако антипелагианский пафос необязательно приводит к манихейским тенденциям, поскольку учение о рабстве воли предполагает свободу воли. Только то, что эссенциально свободно, и может подчиниться экзистенциальному рабству. Согласно нашему опыту, понятие «рабство воли» может прикладываться только к человеку. Хотя природа тоже обладает спонтанностью и центрированностью, однако свободы у нее нет. А если так, то она не может впасть в рабство воли. Только человек, поскольку он является конечной свободой, открыт принуждениям экзистенциального отчуждения.

На этом уровне Эразм был прав, когда он приводил библейские эпизоды в опровержение Лютерова учения о рабстве воли. Он указывает на ту нравственную ответственность, которая делает человека человеком. Однако это и не оспаривалось ни Лютером, ни другими сторонниками учения о рабстве воли. Они не отрицали того, что *человек*, сущее с конечной свободой, *спасен*; они верили в то, что спасенный — это грешник, то есть тот, кто доказывает свою греховность свободой противоречить своей сущностной природе. Благодать не создает такого сущего, которое отъединено от того, кто получает благодать. Благодать не разрушает сущностную свободу, но делает то, чего свобода в условиях существования сделать не может, - она воссоединяет отчужденное. И все-таки рабство воли — это универсальный факт. Это - неспособность человека прорваться через свое отчуждение. Несмотря на силу своей конечной свободы, достичь единства с Богом человек неспособен. В сфере конечных отношений все решения являются выражениями сущностной свободы человека. Но они не приносят воссоединения с Богом и остаются в сфере «гражданского правосудия», в сфере моральных и юридических норм. Однако даже и эти решения, несмотря на амбивалентность всех структур жизни, соотнесены с неамбивалентным и предель-

ным. Человек в своем отношении к Богу не может ничего сделать без него. Для того чтобы действовать, он прежде должен воспринять. Человек может действовать по-новому только после того, как он стал новым. Дерево дает плоды, а не плоды — дерево. Человек не может контролировать действующую на него силу принуждения иначе как только силой того, что происходит с ним в основе этих принуждений. Эта психологическая истина — еще и религиозная истина, истина «рабства воли».

Попытки преодолеть отчуждение силой собственного отчужденного существования влекут за собой тяжкий труд и трагические неудачи. В них нет радости. Потому-то, по Лютеру, закон не исполнен в том случае, если он не исполнен с радостью. Ведь закон не чужд нашему бытию. Он и есть наше само-бытие, выраженное в форме повеления. А осуществление чьего-либо бытия — это радость. Павел говорит о послушании ребенка в противовес послушанию раба. Однако для того, чтобы поступать как дети, мы должны обрести детское состояние: единство с Богом должно быть восстановлено. Только Новое Бытие может породить новое действие.

2. Способы самоспасения и их несостоятельность

а) Самоспасение и религия. — Принцип, согласно которому бытие предшествует действию, подразумевает то фундаментально критическое отношение к истории религии, которое простирается вплоть до убеждения в том, что история религии — это история попыток и неудач человека спасти самого себя. Хотя религия и относится к числу функций духовной жизни человека и потому является выражением жизни вообще, в единстве ее эссенциальных и экзистенциальных элементов, однако в данном случае мы будем иметь дело только с тем ее аспектом, который относится к существованию. Ведь религия — это не только функция жизни, но еще и то место, где жизнь воспринимает победителя амбивалентностей жизни — божественный Дух. Следовательно, это такая сфера, в которой поиск Нового Бытия все время возобновляется вопреки разрыву между эссенциальным и экзистенциальным бытием. Вопрос о спасении может задаваться только в том случае, если дело спасения уже осуществляется, пусть даже и фрагментарно. Абсолютное отчаяние — состояние без надежды — неспособно искать что-либо за своими пределами. Поиск Нового Бытия предполагает присутствие Нового Бытия, так же как поиск истины предполагает присутствие истины. Наличие этой неизбежной круговой зависимости дает нам возможность заново подтвердить то, что уже было сказано в методологической части о взаимозависимости всех частей теологической системы. Теологический круг является следствием недедуктивного, экзистенциального характера теологии. Если иметь в виду наши теперешние намерения, то это значит, что понятие религии должно быть прокомментировано прежде, чем мы приступим к его систематическому разбору. Как поиск Христа, так и попытки самоспасения осуществляются в религиозной сфере. отождествлять религию с откровением так же неверно, как и отождествлять религию с попыткой самоспасения. Религия, как и всякая жизнь, амбивалентна. Опираясь на опыт откровения, религия обращается к самоспасению, тем самым искажая то, что она вос-

приняла, и не достигая того, чего она предполагала достичь. Такова трагедия религии.

б) Законнические способы самоспасения — Более заметными и более важными для истории религии являются законнические способы само спасения. Иудаизм справедливо утверждал, что послушание закону - это не законничество. Закон, прежде всего, — это дар Божий; закон показывает человеку его сущностную природу, его истинное отношение к Богу, к другим людям, к самому себе. В состоянии экзистенциального отчуждения закон выявляет истинную природу человека. Но делает он это в форме заповедей именно потому, что человек отчужден от того, чем он должен быть. Такова и возможность законничества, и его искужительность. И искушение это почти непреодолимо. Человек же, понимая, как ким он должен бы быть; человек, влекомый тревогой утратить себя, доверяя своей способности актуализировать свое сущностное бытие и игнорируя рабство воли, пытается вновь обрести то, что он утратил. Однако та ситуация отчуждения, в которой закон становится заповедью, является именно такой ситуацией, в которой закон не может быть исполнен. Условия существования делают повелевающий закон одновременно и необходимым, и неисполнимым. Это справедливо как по отношению к каждой особой заповеди, так и по отношению ко всеобъемлющему закону, закону любви. В состоянии отчуждения любовь по необходимости становится заповедью. Но приказать любить невозможно - невозможно даже в том случае, если ее не принимают ошибочно за эмоцию. Любовь по приказу невозможна, потому что она является той силой воссоединения, которая и предшествует заповеди, и исполняет ее до того, как заповедь эта дается.

Всякая попытка сделать законничество способом самоспасения приводила к катастрофе. Какую бы форму законничество ни приняло, все благое (то есть все то, что согласуется с сущностной природой человека) непременно будет искажено. Основой всех форм законничества является в конечном счете опыт откровения, серьезно воспринимаемый и серьезно объясняемый. Величие форм законничества — в их безусловной серьезности (проявляемой даже в подчинении гражданским законам и соглашениям). А их искажение — это их притязание преодолеть состояние отчуждения посредством серьезного подчинения повелевающему закону.

Неудача законничества в попытке воссоединить разделенное может привести к компромиссной полусерьезности, к отказу от закона, к отчаянию или — посредством отчаяния — к поиску Нового Бытия. В последнем случае то, к чему мы стремимся, недостижимо даже и при радикально серьезном подчинении закону.

в) Аскетические способы самоспасения. — Между законничеством и мистицизмом как его противоположностью находится аскетизм. Аскетический элемент может быть обнаружен во всех формах законничества. Для того чтобы избежать беззакония вожделения, аскет пытается полностью уничтожить желание, исключив как можно больше объектов возможного желания в пределах конечного существования. Но и здесь истина опять искажается, поскольку предпринимается попытка использовать ее в качестве способа самоспасения.

Термин «аскетизм» используется в разных смыслах. Им означает самоограничение в связи с послушанием закону. В этом своем качестве аскетизм является необходимым элементом каждого акта нравственной самореализации. Он полагает пределы бесконечности либидо и воли к силе, обращая их к признанию нашей конечности. Аскетизм как таковой — это инструмент мудрости и требование любви.

А еще аскетизм — это такое ограничение, которое само по себе не требуется, но используется в качестве средства самодисциплины тогда, когда самоограничение требуется объективно. Такого рода аскетизм приемлем в том случае, если он является дисциплинирующей мерой и не притязает на что-то большее. И тем не менее ему всегда угрожает опасность быть расцененным как средство самоспасения. Добровольный отказ от чего-либо объективного и самого по себе благого зачастую представляется победой над отчуждением. Подобная опасность подстерегает и тогда, когда аскетическое ограничение в отношении одного конечного блага предпринимается ради достижения другого конечного блага. Это — «внутренний мирской аскетизм», примером которого является пуританское отношение к работе, удовольствиям, накоплению денег и т.д. Наградой за эти качества является технический и экономический контроль над природой и обществом, что расценивалось как выражение божественного благословения. И хотя с точки зрения вероучения аскетическое самоограничение и не заслуживает божественного благословения, однако психологически аскетический самоконтроль пуританина неизбежно преобразуется в причину божественного благословения. Таким-то вот образом идея самоспасения посредством аскетических актов и прокралась в протестантские церкви даже несмотря на то, что основой их вероучения является самый радикальный отказ от самоспасения.

Главная форма аскетизма, которая может быть названа «онтологическим аскетизмом», основана на онтологическом обесценивании конечного бытия. Конечности быть не должно, поскольку она противоречит самобытию. Конечность и Падение тождественны, и трагическое состояние конечной реальности спасению не подлежит. Единственный путь к спасению пролегает через полное отрицание конечной реальности, через освобождение себя от многообразного содержания встречаемого мира. Главные аскетические способы самоспасения (в том виде, в котором они были выработаны исторически) обычно являются принадлежностью тех религий мистического типа, в которых самоспасения пытаются достичь через мистическую оценку помимо конечной реальности.

Аскетические методы самоспасения оказываются несостоятельными в той мере, в какой они являются попытками добиться воссоединения с бесконечным посредством сознательных актов самоотрицания. Однако объекты вожделения в человеческой природе не исчезают актуально, но продолжают существовать в форме подавления. Поэтому зачастую они снова возникают в форме всепоглощающего воображения или в таких видоизменениях, как воля к порабощению, фанатизм, садо-мазохистские наклонности или тяга к самоубийству. Согласно средневековой литературе и искусству, демоническое вернее всего проявлялось именно в средневековом аскетизме.

Аскетизм необходим в качестве одного из элементов жизненных процессов, однако в качестве попытки самоспасения аскетизм является опасным извращением и обречен на неудачу.

г) *Мистические способы самоспасения.* — Онтологическая форма аскетизма проявляется, как правило, в мистицизме. А если так, то теперь мы должны рассмотреть мистические попытки самоспасения. Поскольку протестантские теологи часто обвиняли мистицизм в том, что он является *всего лишь* способом самоспасения, необходимо разграничить различные смыслы термина «мистический». «Мистическое» — это прежде всего такая категория, которая характеризует божественное как то, что присутствует в опыте. В этом смысле мистическое — это сердцевина всякой религии как религии. Та религия, которая не может утверждать, что «сам Бог присутствует здесь», становится системой моральных или вероучительных правил, не являющихся религиозными даже и в том случае, если они выводятся из изначальных источников откровения. Мистицизм или «ощутимое присутствие Бога» — это сущностная для природы религии категория, и потому он не имеет ничего общего с самоспасением.

Однако самоспасение выявляет себя в том случае, если человек пытается достичь воссоединения посредством телесных и умственных упражнений. Это характерно для почти всего восточного (а частично и для западного) мистицизма. В этом смысле мистицизм во многом (хотя и не полностью) представляет собой попытку самоспасения, которая проявляется в стремлении трансцендировать все сферы конечного бытия для того, чтобы соединить конечное бытие с бесконечным. Однако и эта попытка (как и все прочие попытки самоспасения) оборачивается неудачей. Реальный союз мистика с Богом не достигается никогда. Но даже если бы он и был достигнут, это не преодолело бы отчуждения обычного существования. За моментами экстаза следует долго длящаяся «сухость души», а всеобщая бедственность людей остается неизменной, поскольку условия существования остались незатронутыми.

И все-таки классический мистицизм отрицает возможность самоспасения на последней стадии экстаза. Несмотря на все приготовления, экстатического воссоединения с предельным нельзя насильно достичь даже и тогда, когда это состояние достигнуто. Воссоединение должно совершиться, хотя оно может и не совершиться вовсе. Этот решительный предел самоспасающих методов мистицизма должен был бы обуздать ту зачастую слишком суммарную и грубую критику великих мистиков, которая в ходу у протестантских теологов — как у последователей ричлианской школы, так и у неоортодоксов.

Если бы теологи уделяли больше внимания тем пределам, которые были очевидны самим мистикам, то они дали бы более позитивную оценку этой великой традиции. Тогда было бы понятно, что существует то, что можно было бы назвать «христианизированным мистицизмом», в котором мистический опыт от появления новой реальности зависит, но сам ее создать не пытается. Форма этого мистицизма конкретна в противовес абстрактному мистицизму классических мистических систем. Здесь существует следование опыту Павла — опыту «быть во Христе» (то есть быть в той духовной силе, которая есть Христос). В принципе такой мистицизм находится за пределами позиции самоспасения, хотя он и не

застрахован от актуальных рецидивов, ибо самоспасение — это такой соблазн, который присутствует во всех религиозных формах, а рецидивы возникают и в самых глубинах христианства.

д) *Сакраментальные, доктринальные и эмоциональные способы самоспасения.* — Кроме законнического, аскетического и мистического способов самоспасения существуют еще и сакраментальный, доктринальный и эмоциональный способы.

Хотя сакраментальный способ более характерен для Римско-католической церкви, а доктринальный — для протестантской (а особенно для лютеранской), однако их можно обсуждать и вместе. В римском католицизме так много элементов доктринального самоспасения, а в лютеранском протестантизме так много элементов самоспасения сакраментального, что раздельное их рассмотрение было бы неуместным. В обоих случаях особое проявление Нового Бытия в визуальной или вербальной форме искажено преобразованием в ту обрядовую или интеллектуальную деятельность, которая преодолевает экзистенциальное отчуждение самим фактом своего осуществления. Спасение зависит либо от сакраментального акта, который совершается священником и предполагает участие христианина, либо от тех истинных учений, которые формулируются церковью и принимаются христианином. В римском католицизме сакраментальная деятельность оправдана потому, что римская церковь представляет собой синтез спасения через Бога и самоспасения. Хотя протестантизм и отказался от пелагианского элемента самоспасения, однако элемент этот все-таки был возвращен как в ортодоксию, так и в пиетизм (фундаментализм и ревивализм^{16*}). Классическая ортодоксия установила своего рода «сакраментализм чистого вероучения». Под видом «послушания слову Божию» предписывалось послушание букве Библии, но, поскольку смысл Библии неочевиден, было предписано послушание особой интерпретации Библии, составленной по рецептам особой, исторически устаревшей теологии (предписывается это и в современном фундаментализме). Во многих случаях (а особенно в период становления критического сознания) это приводило или к интеллектуальному аскетизму, или к тому, что приносилась в жертву способность человека к критическому мышлению. Это требование аналогично тому, которое выдвигалось монашеским или пуританским аскетизмом, предписывавшим жертвовать всеми жизненными силами.

Показав взаимозависимость сакраментального и доктринального как в теории, так и фактически, мы все-таки можем обрисовать их недостатки раздельно. Сакраментальное самоспасение — это искажение сакраментальной восприимчивости. Сакраментальное присутствие божественного, выражаемое теми способами, которые простираются гораздо дальше так называемых таинств, уже само по себе противостоит самоспасению. Однако в процессе религиозной актуализации в обрядах элементы самоспасения могут проникать в обряды и искажать их изначальный смысл. Спасаящая сила приписывается простому совершению установленных обрядов или простому соучастию в сакраментальном акте. Таинство — это некая данность, и в этом своем качестве оно воспринимается как отрицание самоспасения. Однако сам способ применения таинства создает широкие возможности для возникновения самоспасающего подхода.

Тревожный вопрос, который задает себе человек, спрашивая, исполнил ли он то, что должен был исполнить, или совершил ли он это в правильной форме и в правильном расположении, свидетельствует о том, что воссоединение с божественным источником сакраментального акта достигнуто не было. Сакраментальное самоспасение — это не только высокодиалектичное понятие, но еще и актуальная невозможность. Оно никогда не приводит к воссоединению с Богом.

Это же относится и к доктринальному самоспасению. На лютеранско-протестантском словосочетании «оправдание верой» лежит частичная ответственность за искажение вероучения и превращение его в орудие самоспасения. Понимание веры как состояния охваченности предельным было искажено, уступив место вере в учение. Таким образом, вера как восприятие вести о том, что Бог принял человека, стала той теоремой, которая должна быть доказана интеллектом. Однако требование провести доказательства не может воспрепятствовать возникновению новых вопросов. Верую ли я реально? Не является ли моя вера способом временного подавления сомнения и когнитивной честности? А если я верую реально, то потеряно ли для меня спасение? Всю несостоятельность доктринального самоспасения показывает страшная внутренняя борьба между желанием быть честным и желанием быть спасенным.

Как мы уже указывали, противоположностью сакраментальной и доктринальной формам самоспасения является форма эмоциональная. Пиетизм, например, требовал радикальной личностной самоотдачи в смысле опытного обращения и благочестивой посвященности своей жизни (включая юридические и доктринальные элементы самоподчинения). Соблазн самоспасения присутствует в пиетизме и ревивализме во всех их формах, поскольку они побуждают желать таких эмоций, которые не подлинны, но созданы искусственно. Эмоции эти возникают под воздействием проповедей евангелистов и посредством направления собственных эмоциональных возможностей к опытам обращения и освящения. В этой ситуации элементы самоспасения привносятся в сферу тех божественных актов спасения, которые человеку хотелось бы присвоить.

Личностная встреча с Богом и воссоединение с ним - вот сердцевина всякой подлинной религии. Она предполагает присутствие преобразующей силы и поворот от всех предваряющих забот к заботе предельной. Однако в своей искаженной форме «благочестие» становится средством достижения преображения в себе самом. Однако все, что привносится в духовную жизнь человека им самим или другими, так и остается искусственным, порождая тревогу, фанатизм и усиление трудов благочестия, что свидетельствует об окончательной несостоятельности пиетистского способа самоспасения.

Все способы самоспасения извращают путь спасения. И в этом случае тоже действительно то общее правило, согласно которому все негативное живет за счет извращения позитивного. Это демонстрирует неадекватность той теологии, которая отождествляет религию с человеческими попытками самоспасения и считает, будто человек в его состоянии отчуждения и создает религию, и дает начало этим попыткам. Актуально же даже осознание отчуждения и желание спасения возникают благодаря наличию спасающей силы, или, другими словами, опытов откровения. Это

верно и в отношении способов самоспасения. Законничество предполагает восприятие закона в опыте откровения; аскетизм предполагает осознание бесконечного, которым судится конечное; мистицизм — опыт предельного в бытии и смысле; сакраментальное самоспасение — дар сакраментального присутствия; доктринальное самоспасение — дар явленной истины; эмоциональное самоспасение — преображающую силу священного. Если бы не эти предпосылки, то человек даже и не пытался бы приступить к самоспасению. *Falsa religio* тождественна не каким-то особым историческим религиям, но существующим в каждой религии (даже и в христианстве) попыткам самоспасения.

3. Неисторические и исторические ожидания Нового Бытия

Искание Нового Бытия универсально потому, что универсальны и человеческая бедственность, и амбивалентность победы над ней. Это проявляется во всех религиях. Даже и в тех редких случаях, когда создавались совершенно автономные культуры (как, например, в Греции, Риме и в современном западном мире), имело место утопическое ожидание новой реальности. Религиозная субстанция действенна и в секулярной форме. Характер исканий Нового Бытия меняется от религии к религии и от культуры к культуре. И все-таки можно разграничить два основных типа в полярном отношении, которые частично друг другу противостоят, а частично находятся в единстве. Решающее различие между ними определяется тем, какая роль отводится им в истории: можно искать Новое Бытие над историей, а можно считать его целью истории. Первый тип по преимуществу неисторичен; второй тип по преимуществу историчен.

Так, например, большинство политеистических религий по преимуществу неисторичны. Однако также неисторичны и то мистическое противодействие политеизму, которое можно обнаружить в брахманизме и буддизме, и то гуманистическое противодействие политеизму, которое имело место в классической Греции. В этих, как и в прочих, выражениях предельной заботы Новое Бытие — это та божественная сила, которая, проявляя себя по-разному, преодолевает человеческую бедственность в пределах конечности. Здесь божественное в равной степени как приближено к каждому периоду истории, так и удалено от него. Спасение, безусловно, начинается в истории именно потому, что человек живет в истории. Однако спасение осуществляется не через историю. Если и существует какой-то образ истории, то это образ кругового, самоповторяющегося движения. Ничего нового им не создано. Новое Бытие — это не цель истории, хотя оно и проявляет себя в явлениях богов, в духовном воздействии аскетов и провидцев, в божественных воплощениях, в оракулах и в духовном подъеме. Такого рода божественные проявления воспринимаются индивидами; они могут быть сообщены ученикам, но к группам они не обращены. Группа (будь то семья или все человечество в целом) не соучаствует в воздействиях Нового Бытия. Бедственность человечества в истории не изменить, однако индивиды могут трансцендировать всю сферу существования — трансцендировать вещи, людей и богов. В таком понимании Новое Бытие — это отрицание всех сущих и

утверждение одного только Основания Бытия. Можно было бы сказать, что цена, которую платят за Новое Бытие, — это отрицание всего, что обладает бытием. Именно в этом коренится различие между восточным и западным ощущением жизни.

На Западе религия и культура были детерминированы историческим типом — ожиданием Нового Бытия в историческом процессе. Эту веру можно найти в Древней Персии, в иудаизме, и христианстве, в исламе, хотя существует она и в секуляризированной форме — в некоторых течениях современного гуманизма. Новое Бытие преимущественно ожидается скорее в горизонтальном направлении, чем в вертикальном. Реальность в целом утверждается именно потому, что ее считают сущностно благой. Ее эссенциальная благодать не отменяется ее экзистенциальным отчуждением. Однако ожидание Нового Бытия — это ожидание преображенной реальности. Преображение осуществляется и в историческом процессе, и через него, причем процесс этот уникален, неповторим и необратим. Носителями этого процесса являются исторические группы — такие, как семьи, народы и церковь; индивиды выступают его носителями только в соотношении к историческим группам. Актуализация Нового Бытия осуществляется по-разному — в зависимости от форм исторического типа. Осуществляется она либо путем медленного прогресса, проходит через четко определенные качественные этапы, совершаясь в центре целого процесса, либо в самом его конце, когда история возвышается до вечности. Иные из возможностей зачастую выступают в сочетании (здесь не место для их систематического обсуждения). Однако можно утверждать, что решающее событие в христианстве происходит в самом центре истории, и что это именно то событие, которое дает истории ее центр; можно утверждать, что христианство также осознает то самое «еще не», которое является главным акцентом иудаизма; можно утверждать, что христианство знает о возможностях откровения, таящихся в каждом моменте истории. Все это заключено в понятии «Христос» — в том имени, которое дано в христианстве носителю Нового Бытия в его окончательном проявлении.

4. Символ «Христа», его исторический и его надисторический смысл

История символа «Мессия» («Христос») показывает, что его происхождение трансцендентно как христианству, так и иудаизму, чем подтверждена универсальность человеческих ожиданий новой реальности. Когда этот символ используется в христианстве для обозначения того, что, согласно вере христиан, является центральным событием в истории, то символ этот вбирает в себя (как это имело место и прежде, в религии Ветхого Завета) огромное множество тех символических данных, которые были позаимствованы из социальной организации семитской и египетской культур (а особенно из такого политического института, как царская власть). Мессия, «помазанник» — это царь. Он побеждает врагов и устанавливает мир и справедливость. Чем в большей степени был трансцендирован политический смысл этой идеи, тем большую символичность обретал образ царя. За ним закреплялось все больше и больше мифоло-

гических черт. Однако Мессия всегда оставался соотношенным с историей, то есть с исторической группой, с ее прошлым и ее будущим. Мессия не спасает индивидов на том пути, который выводит за пределы исторического существования: ему предназначено преобразовать историческое существование. Индивид вступает в ту новую реальность, которая обнимает собой общество и природу. Согласно мессианским представлениям, Новое Бытие не требует жертвовать конечным бытием; оно, наоборот, осуществляет конечное бытие через победу над его отчуждением. Строго исторический характер мессианской идеи сделал возможным перенесение мессианской функции на народ, на небольшую группу того или иного народа («остаток»), на общественный класс (пролетариат) и т.д. Стало возможным сплавить мессианский образ с другими (такими, например, как «Раб Яхве», «Сын Человеческий» или «Человек Свыше»). Но стало возможным и нечто более важное, а именно то, что исторический тип ожидания Нового Бытия мог включить в себя и неисторический тип. В этом отношении христианство могло бы притязать на то, что оно являет собой тип универсальный. Универсальность исканий Нового Бытия является следствием универсальности откровения. Но если христианство претендует на универсальность, то имплицитно оно утверждает, что все те различные формы, в которых выражался поиск Нового Бытия, были осуществлены во Иисусе как во Христе. Христианство должно показать (и оно всегда старалось это показать), что исторический тип ожиданий Нового Бытия объемлет собой и неисторический тип, тогда как неисторический тип обнимать собой исторический тип неспособен. Христианство, чтобы стать универсально действительным, должно объединить горизонтальное направление ожиданий Нового Бытия с направлением вертикальным. Для выполнения этой задачи христианская теология воспользовалась концептуальным аппаратом позднего иудаизма. После Исхода иудейское благочестие создало также символы, которые сочетали в себе исторические и надисторические элементы и которые можно было бы универсально приложить к событию под названием «Иисус». В апокалиптической литературе Мессия был вознесен столь высоко, что обрел космическое значение; было провозглашено, что закон обладает вечной реальностью, а божественная Премудрость, пребывающая вместе с Богом, является началом творения и спасения. Другие божественные качества под властью Яхве обладают своего рода онтологической независимостью. Образ Сына Человеческого сочетает в себе трансцендентные основы с историческими функциями. Основываясь именно на этом, Четвертое Евангелие решительно подчеркивает ту вертикаль, которая присутствует в учении о Логосе. С особой решительностью подчеркивается надисторический характер Иисуса и утверждается присутствием в нем и суда, и спасения. Упадок эсхатологического сознания раннего христианства привел к тому, что акцент стал делаться почти исключительно на спасении индивидуальном. Это было заметно еще у апостола Павла, чей христомистицизм и учение о Духе стали важнейшими путями проникновения в христианство неисторического типа. Неудивительно, что в этих обстоятельствах та горизонтальная линия, которая шла из Ветхого Завета, оказалась в опасности: ей грозила уничтожением та вертикальная линия, которая шла из эллинизма. А гностическое смешение религиозных

мотивов сделало эту опасность реальностью. Были уничтожены два взаимозависимых символа творения и уничтожения. В этой ситуации христианство было вынуждено вступить в борьбу не на жизнь, а на смерть: речь шла о сохранении Ветхого Завета в церкви, о сохранении исторического типа ожидания Нового Бытия. Приняв это решение, церковь спасла историчность христианства. Защищать ее надо во все времена, однако защищать ее надо так, чтобы не было утрачено универсальное значение христианства и чтобы оно не было заменено обусловленной действительностью изменчивого исторического движения.

5. Смысл парадокса в христианской теологии

Христианское утверждение о том, что Новое Бытие явилось во Иисусе как во Христе, парадоксально. Оно представляет собой единственный всеобъемлющий парадокс христианства. Всякий раз, когда употребляются слова «парадокс» и «парадоксальный», возникает потребность в семантическом исследовании. Этими словами злоупотребляли до такой степени, что, будучи приложенными к христианскому событию, они вызывают смятение и негодование. Парадоксальное следует отличать от рефлексивно-рационального, от диалектически-рационального, от иррационального, от абсурдного и от бессмысленного.

Рефлексивно-рациональное может быть названо еще и сферой технического разума, то есть типом такого мышления, которое не только следует законам формальной логики (как это и положено любому мышлению), но еще и основано на вере в то, что единственными измерениями бытия являются те, которые могут быть безраздельно охвачены средствами формальной логики. Если под «парадоксальным» понимать разрушение формальной логики, то оно, безусловно, должно быть отвергнуто, поскольку даже разрушение формальной логики требует применения формальной логики. Разрушить ее нельзя, но можно ограничить ее применение ее же законными рамками. Парадокс из рамок такого законного применения не исключен: чтобы найти ему надлежащее место, требуется формальная логика.

Парадоксальное часто смешивали с диалектическим. Диалектическое мышление рационально, а не парадоксально. Диалектическое не рефлексивно (*reflective*) в той мере, в какой оно не отражает (*reflect*) наподобие зеркала тех реальностей, с которыми оно имеет дело. Диалектическое не рассматривает их только извне. Оно, так сказать, проникает в них и соучаствует в их внутренних напряжениях. Эти напряжения сначала могут выявлять себя в контрастирующих понятиях, но затем нужно последовать за ними вплоть до самых их истоков, находящихся на самых глубоких уровнях реальности. В диалектическом описании один элемент понятия приводит к другому. Понимаемая в этом смысле диалектика детерминирует все жизненные процессы и должна применяться в биологии, в психологии и в социологии. Описание напряженностей в живых организмах, в невротических конфликтах и в классовых битвах диалектично. Сама жизнь диалектична. Если символически приложить ее к божественной жизни, то Бог как Бог живой должен быть описан с помощью диа-

лектических постулатов. Ему присущ характер всякой жизни, то есть способность выйти из себя и к себе возвратиться. Это было выражено в тринитарных символах. Следует особо подчеркнуть, что тринитарное мышление диалектично и в этом смысле рационально, а не парадоксально. Этим подразумевается отношение в Боге между бесконечным и конечным. Бог бесконечен в той мере, в какой он является созидательным основанием конечного и вечно порождает в себе конечные потенциальности. Конечное его не ограничивает, но принадлежит вечному процессу его жизни. Все это по своему характеру диалектично и рационально, хотя в каждом своем постулате указывает на божественную тайну. Во всех своих выражениях теология отсылает к божественной тайне — тайне вечного бытия. Средства, которыми пользуется теология, рациональны, диалектичны и парадоксальны; когда с их помощью говорится о божественной тайне, они не таинственны.

Теологический парадокс не «иррационален», однако иррационален переход от сущности к существованию, от потенциального к актуальному, от спящей невинности к экзистенциальной вине и трагедии. Несмотря на свою универсальность, переход этот не рационален; в конечном счете он иррационален. Иррациональность этого перехода от сущности к существованию мы обнаруживаем во всем, и ее присутствие иррационально, но не парадоксально. Этот неопровержимый факт должен быть принят несмотря на то, что он противоречит сущностной структуре всего сотворенного.

Не было бы необходимости противопоставлять парадоксальное абсурдному, если бы не сбивающее с толку утверждение *credo guia absurdum* [верую, ибо абсурдно], которое было ошибочно приписано Тертуллиану, и если бы не тот факт, что парадоксальное было отождествлено с абсурдным. Сочетания логически совместимых слов становятся абсурдными тогда, когда они противоречат осмысленному строю реальности. Следовательно, абсурдное соседствует с гротескным и нелепым. Мы употребляли этот термин несколько раз, когда отвергали символический буквализм и его гротескные последствия. Однако такого рода нелепицы к парадоксу христианской Вести отношения не имеют.

И наконец, парадокс — это не бессмыслица. Не было бы необходимости это утверждать, но приходится. К сожалению, всегда есть такие теологи, которые тешат себя тем, что придумывают не имеющие семантического смысла положения, и которые во имя христианской веры настаивают на принятии этих положений для того, чтобы стать истинным христианином. Они аргументируют это тем, что божественная истина выше человеческого разума. Но божественная истина не может быть выражена в бессмысленных положениях. Такого типа положения всякий может формулировать до бесконечности, но у них не будет никакого смысла, а парадокс — это не бессмыслица.

Мы уже затронули вопрос об отношении божественной тайны к тем различным логическим категориям, которые сравнивались с парадоксом. Тайна к их числу не принадлежит. Она присутствует всегда, когда бы ни говорилось о Боге и божественных «вещах». Основой ее является природа самого по себе божественного, его бесконечность и вечность, его безусловный и предельный характер, его трансцендентность субъект-объек-

тной структуре реальности. Такая тайна божественного является предпосылкой всякой теологии. Однако она не исключает «логоса» «теоса» и вместе с этим теологии как таковой. «Логос» «теоса» должен быть выражен в рефлексивных, диалектических и парадоксальных терминах. Но «твое», божественная тайна, трансцендентен всем им. Те, кто громоздит парадокс на парадокс, стоят к божественной тайне не ближе тех, кто средствами рефлексивного разума проникает в семантический смысл религиозных понятий, подразумевая при этом как познание, так и предельную тайну бытия.

Вкратце рассмотрев понятие парадоксального, мы должны положительно заявить, что понятие это следует понимать в буквальном смысле слова. Парадоксально то, что противоречит *doxa*, то есть тому мнению, основой которого является вся совокупность обычного человеческого опыта, включая опыт эмпирический и рациональный. Христианский парадокс противоречит как тому мнению, которое производно от экзистенциальной бедственности человека, так и всем тем ожиданиям, которые возможно вообразить на основе этой бедственности. «Преступление», совершенное парадоксальностью христианской Вести, направлено не против законов удобопонимаемой речи, но против обычной интерпретации человеком своей бедственности, касающейся и его самого, его мира и того предельного, которое лежит в основе и того и другого. Это «преступление» совершено против незыблемой самонадеянности человека, против его попыток самоспасения, против его покорности отчаянию. Противостоя и тому, и другому, и третьему, явление Нового Бытия во Христе является и судом, и обетованием. Явление Нового Бытия в тех условиях существования, которые оно судит и преодолевает, — это парадокс христианской Вести. Это — единственный парадокс и источник всех парадоксальных положений в христианстве. Парадоксальность положения о том, что христианин — это *simul peccator, simul justus* ("И грешник, и праведник — то есть оправданный — одновременно")^{17*}, отнюдь не является парадоксальной на фоне того христологического парадокса, что Иисус — это Христос. Исторически и систематически все остальное в христианстве является подтверждением того простого утверждения, что Иисус — это Христос. Утверждение это и не иррационально, и не абсурдно. Однако оно же и не рационально - ни рефлексивно, ни диалектически. И все-таки оно парадоксально — парадоксально потому, что направлено против самопонимания человека и против его ожиданий. Парадокс — это новая реальность, а не логическая головоломка.

6. Бог, человек и символ «Христа»

Правильное понимание парадокса сущностно важно для уяснения смысла «Христа» как носителя Нового Бытия в его отношении к Богу, человеку и Вселенной. Разумеется, ответы на такого рода соображения не являются делом беспристрастного изучения дохристианских представлений о Мессии; ответы эти возникают в результате экзистенциальной интерпретации как дохристианских представлений и их критики, так и их исполнения во Иисусе как во Христе. Это соответствует методу корреля-

ции, в котором вопросы и ответы детерминируют друг друга, а вопрос о проявлении Нового Бытия ставится как на основе человеческой бедственности, так и в свете того ответа, который принимается в качестве именно *ответа* христианства.

Первое из понятий, часто прилагаемых к Христу, - «Посредник». В истории религии боги-посредники появляются именно тогда, когда верховный Бог становится все более и более абстрактным и далеким. Они появляются как в язычестве, так и в иудаизме и воплощают желание человека испытывать свою предельную заботу в конкретном проявлении. В язычестве боги-посредники могут становиться самостоятельно действующими богами; в иудаизме они подчинены Яхве. «Посредничать» в христианстве означает преодолевать бесконечный разрыв между бесконечным и конечным, между безусловным и обусловленным. Однако функция посредничества — это нечто большее, чем просто конкретизация предельного. Посредничество — это воссоединение. Посредник обладает спасающей функцией; он — спаситель. Конечно, спасителем он является не по собственному произволу, но велением божественной судьбы, так что реально спасение и посредничество исходят от Бога. Спаситель не спасает Бога от необходимости осуждать. Всякая посредничающая и спасающая деятельность исходят от Бога. Бог — это субъект, а не объект посредничества и спасения. Ему не нужно примиряться с человеком, однако он просит человека примириться с ним.

Следовательно, если Христа ожидают в качестве посредника и спасителя, то ожидают его не в качестве третьей реальности между Богом и человеком, но в качестве того, кто представляет человеку Бога. Он не представляет человека Богу, но показывает то, каким бы Бог хотел видеть человека. Тем, кто живет в условиях существования, он показывает, каким человек является сущностно и каким, следовательно, он должен был бы быть в этих условиях. Было бы неадекватным утверждать, что посредник — это онтологическая реальность помимо Бога и человека (такое утверждение стало бы источником ложной христологии). Тогда посредник был бы полубогом и одновременно получеловеком. Такого рода третье сущее не могло бы представлять ни Бога людям, ни человека людям. Именно сущностный человек представляет не только человека человеку, но и Бога человеку, поскольку сущностный человек по самой своей природе представляет Бога. Он представляет изначальный образ Божий, воплощенный в человеке, но делает он это в условиях отчуждения между Богом и человеком. Парадокс христианской Вести состоит не в том, что сущностная человечность включает в себя союз Бога и человека. Это относится к диалектике бесконечного и конечного. Парадокс христианской Вести состоит в том, что в *одной* личностной жизни сущностное человечество явило себя в условиях существования, но не было побеждено ими. Можно было бы говорить и о сущностном богочеловечестве для того, чтобы выявить божественное присутствие в сущностном человечестве, однако это излишне и для ясности мысли стоит лучше говорить просто о сущностном человечестве.

Вторым понятием, которое требует пересмотра в свете нашего понимания христианского парадокса, является понятие «Воплощения». Тот факт, что понятие это не является библейским, мог бы стать аргументом

против его использования в качестве религиозного термина, хотя это и не аргумент против его теологического использования. В качестве теологической интерпретации того события, на котором основано христианство, это понятие нуждается в тщательном теологическом рассмотрении и в резком отделении от других. Первым вопросом, который необходимо принять во внимание, является, несомненно, следующий: «Кто является субъектом Воплощения?» Если в ответ говорят «Бог», то зачастую еще добавляют, что «Бог стал человеком» и что в этом заключен парадокс христианской Вести. Однако утверждение о том, что «Бог стал человеком», является не парадоксальным, а попросту бессмысленным положением. Это всего лишь сочетание слов, которое обретает смысл только в том случае, если оно означает не то, что означают сами слова. Слово «Бог» указывает на предельную реальность, и даже наиболее последовательные приверженцы Дунса Скота вынуждены были признать, что единственное, чего Бог не может сделать, — так это перестать быть Богом. Но ведь это именно то, что означает утверждение «Бог стал человеком»! Даже если говорить о Боге как о «становлении», то все равно он в каждый момент остается Богом. Он не становится чем-то, что не есть Бог. Поэтому предпочтительнее говорить о том божественном существе, которое стало человеком, и прибегать к таким терминам, как «Сын Божий», или «Духовный человек», или «Человек Свыше» (в том смысле, в каком они употреблялись в библейском языке). В таком употреблении каждое из этих наименований смысла не лишено, хотя и опасно по двум причинам: во-первых, потому, что здесь имеется политеистическая коннотация божественных существ помимо Бога, и, во-вторых, потому, что воплощение интерпретируется в терминах такой мифологии, в которой божественные существа превращаются в объекты природы или в человеческие существа. В этом смысле воплощение весьма далеко от того, чтобы быть характеристикой христианства. Оно, наоборот, является характеристикой язычества в той мере, в какой ни один языческий бог не преодолел того конечного основания, на котором он стоит. Именно поэтому мифологическое воображение в политеизме без всяких трудностей превращало божественные существа как в объекты природы, так и в человеческие существа. Неограниченное использование в христианстве термина «Воплощение» создает языческие (или по меньшей мере суеверные) коннотации.

В своей видоизмененной интерпретации термин «Воплощение» должен был бы следовать положению Иоанна о том, что «Логос стал плотью». «Логос» — это принцип божественного самопроявления как в Боге, так и во Вселенной; как в природе, так и в истории. «Плоть» — это не материальная субстанция, но то понятие, которым обозначается историческое существование. А «стал» указывает на парадокс Бога, соучастствующего и в том, что его не приняло, и в том, что от него отчуждено. Это не миф о метаморфозе, но утверждение того, что Бог являет себя в личностном жизненном процессе в качестве спасающего соучастника человеческой бедственности. Если «Воплощение» понимать именно в этом ограниченном смысле, то тогда христианский парадокс может быть выражен этим термином. Но, пожалуй, идти этим путем было бы неблагоразумно, поскольку практически невозможно защитить это понятие от суеверных коннотаций.

При обсуждении характера поисков и ожиданий Христа возникает тот вопрос, которого тщательно избегали многие теологи-традиционалисты, несмотря на то что он волнует большинство наших современников, сознают они это или нет. Это вопрос о том, каким образом понимать смысл символа «Христос» в свете необъятности Вселенной, гелиоцентрической системы планет, той бесконечной малости пространства и времени, которые отведены человеку и его истории во Вселенной, и наконец, возможности существования тех других «миров», в которых могут возникать и восприниматься божественные самопроявления. Подобное расширение перспектив обретает особую важность в том случае, если принять во внимание, что библейские и соотносимые с ними ожидания Мессии рассматривали его пришествие в космических масштабах. Вселенная должна переродиться в новый зон. Функция носителя Нового Бытия заключается не только в том, чтобы спасти отдельных людей и преобразить историческое существование человека, но еще и в том, чтобы обновить Вселенную. Предполагается, что человечество и индивиды настолько зависят от сил Вселенной, что спасение одного немыслимо без спасения другого.

Основополагающий ответ на эти вопросы содержится в понятии сущностного человека, являющего себя в личностной жизни в условиях экзистенциального отчуждения. Это ограничивает ожидание Христа рамками исторического человечества. Тот человек, в котором сущностный человек проявил себя в существовании, представляет собой человеческую историю или, точнее сказать, в качестве ее центрального события он творит смысл человеческой истории. Именно вечное отношение Бога к человеку и проявляет себя во Христе. Но в то же время наш фундаментальный ответ оставляет Вселенную открытой для возможных божественных проявлений в других пространствах или эпохах бытия. Отрицать такого рода возможности нельзя, хотя их нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Воплощение уникально для той особой группы, в которой оно происходит, однако оно не уникально в том смысле, чтобы исключить другие отдельные воплощения для других уникальных миров. Человек не может притязать на то, что бесконечное проникло в конечное для того, чтобы преодолеть его экзистенциальное отчуждение в одном лишь человечестве. Человек не может притязать на то, что единственно возможным местом Воплощения является он сам. И хотя постулаты относительно других миров и отношения к ним Бога не могут быть верифицированы опытным путем, однако они все-таки важны потому, что помогают в интерпретации смысла таких терминов, как «посредник», «спаситель», «Воплощение», «Мессия» и «новый зон».

Здесь мы, пожалуй, можем пойти и дальше. Взаимозависимость всего со всем во всей совокупности бытия включает в себя и соучастие природы в истории, требуя соучастия Вселенной в спасении. Поэтому если имеются такие нечеловеческие «миры», в которых экзистенциальное отчуждение не только реально (как оно реально и во всей Вселенной), но где имеется еще и своего рода осознание этого отчуждения, то такие миры не могут не испытывать влияния действующей в них спасающей силы. В противном случае за этим неизбежно последовало бы саморазрушение. Проявление спасающей силы в одном месте подразумевает то, что спасающая сила действует во всех местах. Ожидание Мессии как носителя

Нового Бытия предполагает, что «Бог любит Вселенную», хотя в явлении Христа он актуализирует эту любовь лишь для исторического человека. В последних разделах мы исследовали ожидание Нового Бытия, смысл символа «Христос» и действительность тех различных понятий, в которых теология этот смысл интерпретировала. Мы еще не говорили об актуальном явлении Христа во Иисусе, хотя, согласно теологическому кругу, это предполагается в описании ожидания. Теперь же мы обращаемся к тому событию, которое, согласно христианской Вести, эти ожидания исполнило, то есть к тому событию, которое называется «Иисус, Христос».

П. Реальность Христа

А. Иисус как Христос

1. Имя «Иисус Христос»

Утверждение о том, что Иисус из Назарета, которого называли «Христом», — это актуально Христос, а именно тот, кто создает новый порядок вещей, Новое Бытие, — это утверждение и делает христианство тем, что оно есть. Где бы ни утверждалось, что Иисус есть Христос, там присутствует и христианская Весть. Где бы это положение ни отрицалось, там христианская Весть не утверждается. Христианство родилось не тогда, когда родился человек по имени «Иисус», но в тот момент, когда одного из его последователей побудило сказать ему: «Ты — Христос»^{18*}. И христианство будет жить до тех пор, пока будут существовать люди, которые это утверждение повторяют. Дело в том, что событие, на котором основано христианство, имеет две стороны: факт, имя которому «Иисус из Назарета», и восприятие этого факта теми, кто воспринял его как Христа. Первым из тех, кто принял Иисуса как Христа, был тот, кого в ранней традиции звали Симоном Петром. Рассказ об этом событии содержится в середине Евангелия от Марка; происходит оно в местечке около Кесарии Филипповой и является поворотным пунктом всего повествования. Момент, в который ученики приняли Иисуса как Христа, является еще и тем моментом, в который он был отвергнут силами истории. Это придает рассказу громадную символическую силу. Тот, кто является Христом, должен умереть за то, что принял титул «Христос». А те, кто продолжает называть его Христом, должны утверждать парадокс, согласно которому тот, кто, как предполагается, преодолел экзистенциальное отчуждение, должен соучаствовать и в нем, и в его саморазрушительных последствиях. Таков центральный рассказ Евангелия. Сведенный к своей простейшей форме, он представляет собой положение, что человек Иисус из Назарета — это Христос.

Первое, что должно предпринять христологическое мышление, — это дать интерпретацию имени «Иисус Христос» (предпочтительно в свете истории, которая произошла в Кесарии Филипповой). Следует четко уяснить, что «Иисус Христос» — это не индивидуальное имя, состоящее из

имени и фамилии, но сочетание индивидуального имени (имени некоего человека, жившего в Назарете между 1-м и 30-м годами) с титулом «Христос», которым в мифологической традиции назывался особый человек с особой функцией. Мессия (по-гречески *Христос*) — это «помазанник», получивший от Бога помазание, наделившее его способностью установить Царство Божие в Израиле и в мире. Поэтому имя «Иисус Христос» следует понимать как «Иисус, который зовется Христом», или как «Иисус, который является Христом», или как «Иисус как Христос», или как «Иисус-Христос». Контекст определяет, каким именно из этих интерпретирующих наименований следует воспользоваться, однако употреблять то или иное из них следует для того, чтобы сохранить живым изначальный смысл имени «Иисус Христос» - сохранить не только в теологическом мышлении, но и в церковной практике.. В христианской проповеди и в христианском научении должен постоянно, снова и снова подчеркиваться тот парадокс, что человек Иисус зовется Христом, — тот парадокс, который зачастую теряется в литургическом и гомилетическом употреблении имени «Иисус Христос» в качестве имени собственного. «Иисус Христос» - изначально, сущностно и неизменно — это «Иисус, который есть Христос».

2. Событие, факт и восприятие

Иисус как Христос — это как исторический факт, так и воспринимаемый верой субъект. Нельзя говорить об истине того события, на котором основано христианство, не утверждая при этом обеих этих сторон. Многих теологических ошибок можно было бы избежать, если бы обе эти стороны «христианского события» акцентировались с одинаковой силой. Если одна из этих сторон полностью игнорируется, то христианская теология как целое обесценивается. Если теология игнорирует тот факт, на который указывает имя Иисуса из Назарета, то она игнорирует и фундаментальное христианское утверждение о том, что Сущностное Богочеловечество явилось в существовании и подчинило себя условиям существования, при этом не покорившись им. Если бы не было той личностной жизни, в которой было преодолено экзистенциальное отчуждение, то Новое Бытие так и осталось бы всего-навсего поиском и ожиданием, но не стало бы реальностью во времени и пространстве. И только если существование побеждается в *одной* точке (то есть в личностной жизни, представляющей существование как целое), то побеждается оно и в принципе, то есть «в начале и в силе». Именно поэтому христианская теология должна настаивать на том актуальном факте, к которому отсылает имя Иисуса из Назарета. Именно поэтому церковь устояла в борьбе с противоборствующими группами религиозных движений первых веков. Именно поэтому церкви пришлось вести неистовую борьбу с гностически-докетическими элементами в ней - с теми элементами, которые вошли в христианство так же рано, как и сам Новый Завет. Именно поэтому всякого, кто со всей серьезностью воспринимает как исторический подход к Новому Завету, так и его критические методы, начинают подозревать в склонности к докетизму^{19*} — как бы упорно он ни подчеркивал фактическую сторону Вести Иисуса Христа.

Однако и другая сторона (то есть восприятие Иисуса *как Христа* верой) нуждается в таком же акцентировании. Вне этого восприятия Христос не был бы Христом, то есть проявлением Нового Бытия во времени и пространстве. Если бы Иисус не утвердил себя в качестве Христа как перед своими учениками, так и через них перед всеми последующими поколениями, то человек по имени Иисус из Назарета вряд ли запомнился бы в качестве исторически и религиозно значительной личности. Тогда он принадлежал бы к предваряющему откровению и, возможно, к подготовительному этапу истории откровения. Он мог бы стать тогда пророческим провозвестником Нового Бытия, но не окончательным явлением самого по себе Нового Бытия. Он не стал бы Христом даже в том случае, если бы провозгласил себя Христом сам. Сторона восприятия в христианском событии столь же значительна, как и его фактическая сторона. Только их единство и создает то событие, на котором основано христианство. Согласно более поздней символике, Христос — это глава церкви, являющейся его телом. И в этом своем качестве они по необходимости взаимозависимы.

3. История и Христос

Если Христос — не Христос без тех, кто воспринимает его как Христа, то как на действительности Вести сказалось бы то, если бы была прервана или разрушена преемственность церкви как той группы, которая воспринимает его как Христа? Можно было бы представить (а сегодня это как никогда легко), что та историческая традиция, центром которой является Иисус, уничтожена полностью. Можно было бы представить, что некая всеобщая катастрофа и возникновение совершенно новой человеческой расы не оставили бы и памяти о событии под названием «Иисус как Христос». Способна ли такая возможность (которую нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть) подорвать уверенность в том, что Иисус — это Христос? Или христианская вера запрещает себе это представлять? Последнее, однако, стало невозможным для тех, кто сознает, что сегодня эта вероятность стала актуальной угрозой! После того как человечество обрело силу уничтожить себя, этот вопрос уже не заглушить. Стало ли бы самоубийство человечества опровержением христианской Вести?

В Новом Завете присутствует осознание проблемы исторической непрерывности и ясно указывается на тот факт, что, пока человеческая история продолжается (то есть до конца света), Новое Бытие во Иисусе как во Христе и присутствует, и действенно. Иисус Христос будет с теми, кто в него верует, каждый день вплоть до конца времен. «Врата адовы», демонические силы, не одолеют его церкви. А перед концом он установит «тысячелетнее царство» и придет в качестве судии всех сущих. Как совместить этого рода утверждения с возможностью того, что человечество может уничтожить себя уже завтра? И даже если уцелеют люди, отрезанные от той исторической традиции, в которой явился Иисус как Христос, то все равно следует спросить: «Что означают библейские утверждения в свете такого развития событий?» Нельзя отвечать в том духе, что Бог устроил так, чтобы не допустить таких катастроф. Ибо структура Вселенной со всей очевидностью обнаруживает то, что условия жизни на земле

ограничены во времени, а условия человеческой жизни ограничены еще больше. Если отказаться от супранатуралистического буквализма касательно эсхатологических символов, то отношение Иисуса как Христа к человеческой истории следует понимать по-другому.

Мы уже обсуждали сходную проблему в связи с отношением идеи Христа ко Вселенной. Тогда вопрос касался значения идеи Христа в смысле пространственной протяженности; теперь же вопрос касается значения реальности Иисуса как Христа в смысле протяженности временной. Отвечая на первый вопрос, мы сказали, что отношение Вечного Богочеловечества к человеческому существованию не исключает других отношений Бога к другим частям или уровням существующей Вселенной. Христос — это Бог-для-нас! Но Бог существует не только для нас, но и для всего сотворенного. По аналогии можно сказать, что Иисус как Христос соотнесен с тем историческим процессом, центром которого он является, детерминируя его начало и его конец. Он начинается в тот момент, когда люди начинают осознавать свое экзистенциальное отчуждение и поднимать вопрос о Новом Бытии. Такое начало, конечно, не может быть детерминировано историческими изысканиями, но должно излагаться в понятиях легенд или мифов (как это имеет место в Библии и в другой религиозной литературе). Соответственно этому началу конец — это такой момент, когда решительно прерывается непрерывность той самой истории, центром которой является Иисус как Христос. Этот момент нельзя детерминировать эмпирически — ни в его природе, ни в его причинах. Его природой может быть исчезновение или полное преобразование того, что когда-то было историческим человечеством. Его причины могут быть историческими, биологическими или физическими. Однако в любом случае это будет концом того процесса, центром которого является Иисус как Христос. Для веры нет никаких сомнений в том, что Христос — это центр для исторического человечества в его уникальном, непрерывном развитии (в том развитии, которое происходит здесь и сейчас). Однако вера не может судить о будущей судьбе исторического человечества и о том, каким именно образом она завершится. Иисус является Христом для нас, то есть для тех, кто соучаствует в том историческом континууме, смысл которого он детерминирует. Это экзистенциальное ограничение не ограничивает его значения качественно, но оставляет открытой возможность для иных способов божественного самопроявления до и после нашего исторического континуума.

4. Исследования исторического Иисуса и их несостоятельность

С того самого момента, когда научный метод исторического исследования был применен и к библейской литературе, те теологические проблемы, которые никогда не исчезали полностью, усугубились так, как этого никогда не бывало в прежние периоды церковной истории. Исторический метод сочетает в себе аналитико-критические и конструктивно-предположительные элементы. Для обычного христианского сознания, сформированного ортодоксальным учением о словесном вдохновении, первый элемент был куда более впечатляющим, чем второй. Кто-то мо-

жет уловить лишь негативный оттенок понятия «критицизм» и назвать весь метод в целом «историческим критицизмом», «высшим критицизмом» или (если сослаться на более современный метод) «формальным критицизмом». Само по себе понятие «исторический критицизм»^{20*} не означает ничего, кроме исторического исследования. Любое историческое исследование критично по отношению к своим источникам, отделяя более вероятное от того, что менее вероятно или невероятно вообще. Никто не сомневается в действительности этого метода, коль скоро она постоянно подтверждается его успехами; никто и не протестует всерьез, если в результате его применения рассыпаются красивые легенды и исчезают глубоко укоренившиеся предрассудки. Однако библейские исследования стали вызывать подозрения еще с самого начала. Казалось, что таким образом подвергаются критике не только исторические источники, но и содержащееся в этих источниках откровение. Исторические исследования отождествлялись с отрицанием авторитета Библии. Подразумевалось, что откровение распространяется не только на содержание откровения, но и на ту историческую форму, в которой оно было явлено. Это казалось особенно справедливым по отношению к фактам, имевшим отношение к «историческому Иисусу». Поскольку библейское откровение сущностно исторично, казалось, будто невозможно отделить содержание откровения от исторических сообщений в том их виде, в каком они представлены в библейских свидетельствах. Казалось, будто исторический критицизм подрывает саму по себе веру. Однако критическая часть исторических изысканий в области библейской литературы - это наименее важная их часть. Гораздо важнее конструктивно-предположительная их часть, ставшая движущей силой всей исследовательской деятельности. Велся поиск фактов, стоящих за самими повествованиями (а в особенности тех фактов, которые относятся к Иисусу). Существовало упорное желание обнаружить реальность этого человека, Иисуса из Назарета, высвободив ее из-под пестрых напластований традиций почти таких же древних, как и сама реальность. Так начался поиск так называемого «исторического» Иисуса. Его мотивы были и религиозными, и научными одновременно. Попытка была смелой, благородной, и во многих отношениях весьма значительной. Ее теологические последствия многочисленны и довольно важны. Однако эта попытка исторического критицизма обнаружить эмпирическую истину об Иисусе из Назарета, если рассматривать ее в свете ее базисной интенции, завершилась неудачей. Исторический Иисус (то есть тот Иисус, который скрывается за символами его восприятия как Христа) не только не появлялся, но с каждым новым шагом исследования отступал все дальше и дальше. История попыток написать «жизнь Иисуса», изложенная Альбертом Швейцером в его ранней работе «История исследования жизни Иисуса», все еще сохраняет свою действительность. Его собственная конструктивная попытка была скорректирована. Ученые (как консервативные, так и радикальные) стали гораздо осторожнее, однако сама методологическая ситуация не изменилась. Это стало очевидным, когда предложенная Р. Бультманом смелая программа «демифологизации Нового Завета» вызвала бурю во всех теологических лагерях, а царившая в школе Барта дремотность в отношении исторической проблемы уступила место внезап-

ному, ошеломительному пробуждению. Однако результатом новых (и весьма старых) вопрошаний стал не образ так называемого исторического Иисуса, но представление о том, что за библейским образом не стоит никакого такого образа, который в научном плане можно считать вероятным.

Эта ситуация сложилась не в результате тех предварительных недостатков исторических разысканий, которые однажды будут преодолены. Причиной тому была природа самих источников. Сообщения об Иисусе из Назарета — это сообщения об Иисусе как о Христе и принадлежат они тем людям, которые восприняли его как Христа. Следовательно, если пытаться обнаружить реального Иисуса за образом Иисуса как Христа, то необходимо критически отделить те элементы, которые принадлежат фактической стороне события, от тех элементов, которые принадлежат воспринимающей стороне. Отделяя одни элементы от других, можно набросать «Жизнь Иисуса», и такого рода очерков было написано невероятно много. Во многих из них сочетались научная честность, исполненное любви благочестие и теологический интерес. В других же заметна критическая пристрастность и даже злонамеренное неприятие. Однако ни одна из этих работ не может притязать на то, чтобы представлять собой ту вероятную картину, которая являлась бы результатом грандиозного научного труда, длившегося целых два столетия. В лучшем случае здесь представлены более или менее вероятные результаты, которые не могут быть основой ни для принятия христианской веры, ни для отказа от нее.

Ввиду этой ситуации предпринимались попытки свести образ «исторического Иисуса» к «основам» и разработать *Gestalt* [образ], оставив право подвергать сомнению частности. Но это не выход. Историческое исследование не может создать сущностный образ после того, как все частные черты были исключены потому, что они остаются под вопросом. Оно продолжает зависеть от частных. Следовательно, те образы исторического Иисуса, которые благоразумно избежали жанра «Жизни Иисуса», все-таки так же отличаются друг от друга, как и те, в которых подобное самоограничение не применялось.

То факт, что *Gestalt* зависит от оценки частных, очевиден на примере суммы тех представлений, которые Иисус имел о себе самом. Чтобы выработать точку зрения по этому вопросу, следует, помимо многого другого, знать еще и о том, применял ли он титул «Сына Человеческого» к самому себе, а если да, то в каком смысле. Любой ответ на этот вопрос будет более или менее вероятной гипотезой, хотя характер «сущностного» образа исторического Иисуса решительно зависит именно от этой гипотезы. Этот пример ясно показывает всю невозможность заменить попытку набросать «Жизнь Иисуса» попыткой обрисовать «*Gestalt* Иисуса».

В то же время этот пример указывает и еще на одно, тоже важное, обстоятельство. Те, кто недостаточно знаком с методологической стороной исторических исследований и боится тех последствий, которые они могли бы иметь для христианского учения, любят подвергать нападкам исторические исследования вообще и исследования библейских текстов в частности, полагая, что исследования эти отличаются теологической предвзятостью. Но если бы эти люди были последовательны, то они не

стали бы отрицать, что их собственные толкования тоже отличаются предвзятостью, или, как они могли бы сказать, зависят от истины их веры. И все-таки они отрицают, что историческому методу присущи объективные научные критерии. Однако подобного рода постулат не может быть подтвержден ввиду того необозримого исторического материала, который был открыт, а зачастую и эмпирически верифицирован посредством универсально используемого метода исследования. Для этого метода характерно то, что он пытается сохранять постоянную самокритичность для того, чтобы освободиться от всякого рода сознательных и бессознательных предубеждений. Хотя попытка эта никогда не бывает в полной мере успешной, однако сам по себе метод является мощным и необходимым инструментом достижения исторических знаний. Одним из тех примеров, на которые часто ссылаются в этом контексте, является трактовка новозаветных чудес. Когда исторический метод применяют к рассказам о чудесах, то при этом не исходят из предположения, что они совершились потому, что их приписывают тому, кого зовут Христом. Однако при этом не исходят и из того предположения, что они не совершились потому, что такого рода события вступили бы в противоречие с законами природы. Исторический метод ставит вопрос о степени достоверности сообщений в каждом отдельном случае, вопрос о степени их зависимости от более ранних источников, вопрос о возможном влиянии на них верований того времени, вопрос о том, в какой мере они подтверждаются другими независимыми источниками, вопрос о том стиле, в котором они написаны, и вопрос о том, для какой цели они используются в контексте всего целого. На все эти вопросы можно ответить «объективно» и не полагаясь на вмешательство как негативных, так и позитивных предубеждений. Историк, если он пойдет этим путем, никогда не обретет уверенности, хотя он и может достичь высоких степеней вероятности. Однако он перескочил бы на другой уровень в том случае, если бы вынесением суждения о вере (что будет продемонстрировано позже) он преобразовал бы историческую вероятность в позитивную или негативную историческую уверенность. Это четкое различие зачастую теряло четкость в силу того очевидного факта, что понимание смысла текста отчасти зависит от тех категорий понимания, которые применяются при работе с текстами и свидетельствами. Однако оно зависит от них не полностью, поскольку существуют как филологические, так и иные аспекты, которые открыты для объективного исследования. Понимание требует соучастия человека в том, что подлежит пониманию, и мы можем соучаствовать только в качестве тех, кем мы являемся (включая и наши собственные категории понимания). Но такое «экзистенциальное» понимание никогда не должно предрешать суждений историка касательно фактов и отношений. Тот, чьей предельной заботой является содержание библейской Вести, находится в точно таком же положении, как и тот, кто к ней равнодушен: происходит это в том случае, если такого рода вопросы обсуждаются в качестве продолжения синоптической традиции или развития мифологических и легендарных элементов Нового Завета. В обоих случаях имеются одни и те же критерии исторической вероятности, которые должны применяться с одинаковой строгостью даже и в том случае, если это может затронуть их собственные религиозные или фи-

лософские убеждения или предрассудки. При этом может случиться и так, что те предрассудки, которые закрывают глаза на определенные факты, открывают их на другие. Однако это «открытие глаз» является личностным опытом, который нельзя сделать методологическим принципом. Существует только одна методологическая процедура — рассматривать сам предмет, а не свое собственное воззрение на этот предмет. Актуально же такого рода «рассматривание» детерминировано множеством психологических, социальных и исторических факторов. Эти аспекты должны намеренно игнорироваться всяким, кто хочет подойти к факту объективно. Нельзя выносить суждения о самосознании Иисуса исходя из того, что сам теолог является христианином или придерживается антихристианских воззрений. Основой суждения должна быть степень правдоподобия, определяемая свидетельствами и их вероятной исторической действительностью. Это, разумеется, предполагает, что содержание христианской веры от этого суждения не зависит.

Поиск исторического Иисуса был попыткой обнаружить минимум надежных фактов о человеке Иисусе из Назарета, с тем чтобы создать прочную основу христианской веры. Попытка эта завершилась неудачей. Результатом исторических исследований стали более или менее вероятные сведения об Иисусе. На основе этих вероятностей и создавались разные очерки в жанре «Жизни Иисуса». Однако то были скорее романы, чем биографии; они, безусловно, не могли создать прочной основы христианской веры. Христианство основано не на приятии исторического романа; оно основано на свидетельствах о мессианском характере Иисуса — на тех свидетельствах, которые приводились людьми, совершенно не интересовавшимися биографией Мессии. Осмысление этой ситуации вынудило некоторых теологов отказаться от попыток сконструировать «жизнь», или *Gestalt*, исторического Иисуса и ограничиться лишь интерпретацией «слов Иисуса». Большинство этих слов (хотя и не все они) не относятся к нему самому и могут быть вычленены из любого биографического контекста. А если так, то их смысл не зависит от того факта, мог ли он произнести их или не мог. В связи с этим неразрешимая биографическая проблема никак не влияет на истинность тех слов, которые справедливо или ошибочно были приписаны Иисусу. Тот факт, что большинство слов Иисуса имеет параллели в иудейской литературе того времени, не является аргументом против их действительности. Это даже и не аргумент против уникальности и силы тех, например, слов, которые приведены в Нагорной проповеди, в притчах и в его беседах как с последователями, так и с врагами¹.

Теология, пытающаяся сделать слова Иисуса исторической основой христианской веры, может делать это двумя способами. Можно относиться к словам Иисуса как «учению Иисуса» или как «вести Иисуса». В качестве учения Иисуса они воспринимаются как утонченная интерпретация естественного права или как оригинальное проникновение в природу человека. Они никак не соотносятся с той конкретной ситуацией, в которой они произносились. В этом своем качестве они принадлежат закону, пророчеству или той Премудрости, учение о которой содержится в текстах Ветхого Завета. Они могут трансцендировать все эти три категории в отношении глубины и силы, но не могут трансцендировать их в

отношении характера. Низводить исторические исследования до уровня «учения Иисуса» значит низводить Иисуса до ветхозаветного уровня и имплицитно отрицать притязания Иисуса на преодоление им ветхозаветного контекста.

Второй способ, посредством которого исторические исследования ограничивают себя словами Иисуса, отличается от первого большей глубиной. Здесь отрицается или то, что слова Иисуса являются общими правилами человеческого поведения — теми правилами, которым должен подчинить себя человек, — или то, что они универсальны и потому могут быть абстрагированы от той ситуации, в которой они произносились. Вместо этого делается особый акцент на вести Иисуса о том, что Царство Божие «приблизилось» и что те, кто хочет войти в него, должны решиться принять или отвергнуть Царство Божие. Эти слова Иисуса являются не общими правилами, а конкретными требованиями. Такая интерпретация исторического Иисуса (предложенная, в частности, Рудольфом Бультманом) отождествляет смысл Иисуса со смыслом его Вести. Он призывает принять решение, то есть решение в пользу Бога. А это решение включает в себя приятие Креста через свое собственное приятие Креста. Исторически невозможное (то есть написание «жизни» или создание *Gestalt* Иисуса) находчиво избегается как через использование того, что дано непосредственно (то есть Вести о Царстве Божием и условиях его обретения), так и через самую тесную (насколько это возможно) приближенность «парадоксу Креста Христова». Но даже и этот метод ограниченного исторического суждения не может создать основу христианской веры. Он не показывает, каким образом может быть исполнено требование принять решение в пользу Царства Божия. В ситуации принятия решения человек вынужден оставаться под законом. Эта ситуация не трансцендирует ветхозаветную ситуацию — ситуацию искания Христа. Эту разновидность теологии можно было бы назвать «экзистенциалистским либерализмом» в противовес «законническому либерализму» первой. Но ни тот, ни другой метод не может служить ответом на вопрос о том, откуда берется сила следовать учению Иисуса или принимать решение в пользу Царства Божия. Для обоих этих методов это невозможно потому, что ответ должен исходить из новой реальности, которая, согласно христианской Вести, является Новым Бытием во Иисусе как во Христе. Крест — это в первую очередь символ дара, и уже во вторую — символ повеления. Но если это принято, то уже невозможно отступить от бытия Христа назад, к его словам. Так перекрывается последний из путей исканий исторического Иисуса, и становится очевидной несостоятельность попытки создать основание христианской веры посредством исторических исследований¹.

Этот результат можно было бы, по всей вероятности, признать гораздо легче, если бы не существовало семантической путаницы по поводу смысла термина «исторический Иисус». Термин этот преимущественно использовался для обозначения результатов исторического исследования характера и жизни той личности, которая стоит за евангельскими повествованиями. Как и всякое историческое знание, наше знание об этой личности фрагментарно и гипотетично. Историческое исследование подчиняет это знание методологическому скептицизму и постоянным переменам как в частном, так и в сущностном. Идеал исторического иссле-

дования — достижение высокой степени вероятности, хотя во многих случаях это невозможно.

Термин «исторический Иисус» применяется еще и для того, чтобы обозначить, что событие под названием «Иисус как Христос» включает в себя и фактический элемент. Употребление этого термина в таком смысле ставит вопрос о вере, а не об историческом исследовании. Если из христианского события исключить фактический элемент, то будет исключена и сама основа христианства. Методологический скептицизм касательно самих исторических исследований этот элемент не исключает. Вера не может гарантировать даже и принадлежности имени «Иисус» тому, кто был Христом. Это должно быть отнесено к числу неопределенностей наших исторических знаний. Однако вера гарантирует фактическое преобразование реальности в той личностной жизни, которую Новый Завет выражает в образе Иисуса как Христа. Никакое плодотворное и честное обсуждение невозможно, если эти два значения термина «исторический Иисус» не разграничены со всей четкостью.

5. Исторические исследования и теология

Если попытка создать основание для христианской веры и теологии посредством исторических исследований оказывается несостоятельной, то встает вопрос о том, имеют ли исторические исследования в христианстве другие функции. Безусловно, имеют. Историческое рассмотрение библейской литературы — это одно из величайших событий не только в истории христианства, но даже и в истории религии и человеческой культуры. Это один из тех элементов, которыми может гордиться протестантизм. Выражением протестантского мужества стало то, что священные писания собственной церкви теологи подвергли критическому анализу посредством исторического метода. Думается, что никакая другая религия в человеческой истории не проявляла такой смелости и не подвергала себя такому риску. Очевидно, что ни ислам, ни ортодоксальный иудаизм, ни римский католицизм этого не сделали. Это мужество было вознаграждено тем, что протестантизм оказался способным воспринять всеобщее историческое сознание и не оказался в том изолированном и узком духовном мирке, который не имеет влияния на творческое развитие духовной жизни. Протестантизм (за исключением его фундаменталистских групп) не поддавался той бессознательной нечестности, согласно которой результаты исторических исследований отвергаются в силу догматических предубеждений, а не в силу очевидности. Это был смелый и не лишенный серьезного риска подход. И те протестантские группы, которые на этот риск пошли, сохранились вопреки всем тем разнообразным кризисам, в которые их ввергал радикальный исторический критицизм. Становится все очевидней, что христианское утверждение о том, что Иисус — это Христос, не противоречит даже и самой бескомпромиссной исторической честности, хотя, конечно, сам способ выражения этого утверждения должен был поневоле измениться под влиянием исторического метода.

Первое и самое важное из этих изменений заключается в том, что теология научилась различать эмпирически-исторические, легендарные и

мифологические элементы библейских повествований обоих Заветов. Были обнаружены критерии для этих различных форм семантического выражения. И критерии эти применялись с той методологической строгостью, которой должен придерживаться всякий добросовестный историк. Очевидно, что различие между этими тремя семантическими формами имеет для систематического теолога важные последствия, защищая его от опасности считать догматически действительными те суждения, которые относятся к сфере большей или меньшей вероятности. Если он принимает исторические решения, то он может принимать их только как: историк, а не как интерпретатор христианской веры. Он не может считать догматически действительными исторически вероятные суждения. Какими бы правами ни обладала вера в своей собственной сфере, исторических суждений отменить она не может. Она не может еще считать исторически невероятное вероятным, а вероятное невероятным. Не может она и сделать безусловным вероятное или невероятное. Уверенность веры не подразумевает уверенности в исторических исследованиях. Это воззрение теперь широко распространено, представляя собой величайший вклад исторических исследований в систематическую теологию. Но этот вклад - не единственный. Существуют и другие достижения. Одно из них — теория развития христологических символов. Анализируя различия между историческими, легендарными и мифологическими элементами в евангельских повествованиях, историки-исследователи открыли для теологов-систематиков метод изучения христологических символов Библии. А изучать их теологии придется непременно, поскольку посредством именно этих символов теология с самого начала пыталась представить «логос» христианской Вести для того, чтобы продемонстрировать ее рациональность. Вот некоторые из христологических символов, используемых в Новом Завете: Сын Давидов, Сын Человеческий, Небесный Человек, Мессия, Сын Божий, Господь, Слово. Есть гам и другие, менее значительные. Существуют четыре фазы их развития. На первой из этих стадий символы возникали и распространялись в их собственной религиозной культуре и языке. На второй стадии эти символы стали употребляться теми, для кого они обрели жизнь в качестве выражений их самоинтерпретации и в качестве ответов на вопросы, подразумеваемые их экзистенциальной бедственностью. На третьей стадии происходит преобразование смысла этих символов в связи с тем, что ими начинают пользоваться для интерпретации того события, на котором основано христианство. На четвертой стадии происходит их искажение народным суеверием, чему способствуют теологический буквализм и супранатурализм. Действительность этого анализа будет проиллюстрирована примерами этих четырех стадий развития христологических символов. Символ «Сын Человеческий» (именно к нему чаще всего прибегает Иисус, когда во всех четырех Евангелиях он указывает на себя) обозначает изначальное единство между Богом и человеком. Особенно это очевидно в том случае, если признать связь между персидским символом Изначального Человека и идеей Павла о Духовном Человеке^{21*}. Такова первая из обозначенных выше стадий в приложении к символу «Сын Человеческий». На второй стадии происходит противопоставление Человека Свыше ситуации экзистенциального отчуждения человека от Бога

от собственного мира и от самого себя. Это противопоставление включает в себя ожидание того, что Сын Человеческий победит силы отчуждения и восстановит единство между Богом и человеком. На третьей стадии символ «Сын Человеческий» (или один из подтверждающих символов) упоминается тогда, когда Иисус применяет его к себе (как, например, в сцене суда у первосвященника). Здесь первоначальное видение функции Сына Человеческого решительно изменено. Изменено столь сильно, что становится понятным то обвинение в богохульстве, которое бросалось тому, кто, назвав себя Сыном Человеческим, в качестве судьи этого мира явится на облаках небесных. А на четвертой стадии буквализм развивается еще дальше, когда возникает воображаемый образ того трансцендентного сущего, которое когда-то сошло к нам с небес и превратилось в человека. Таким образом, истинный и мощный символ становится абсурдом, а Христос становится полубогом, особым сущим между Богом и человеком.

Символ «Сын Божий» в применении к Христу должен рассматриваться так же поэтапно и пройти те же четыре стадии. На библейском языке «сыновство» — это глубинная связь между отцом и сыном. Таким же является и отношение к Богу у человека в его сущностной природе, в его «спящей невинности». Народ Израиля вступил в это отношение потому, что был избран для сыновства. В язычестве некоторые божественные или полубожественные персонажи считаются сынами бога. Хотя эти два способа применения символа «Сын Божий» и значительно между собой разнятся, у них есть и общая предпосылка: человеческая природа такова, что между Богом и человеком может установиться отношение типа «отец-сын». Однако отношение это было утрачено по причине отчуждения человека от Бога, по причине его самовозвышения перед Богом, по причине его отвращения от Бога. Богосыновство перестало быть универсальным фактом. Восстановить его могут лишь особые божественные акты. Христианство считает Христа «единородным Сыном Божиим», тем самым противопоставляя его всем остальным людям и их природному, хотя и утраченному, богосыновству. «Сын Божий» становится наименованием того, в ком сущностное единство Бога и человека проявилось в условиях существования. Эссенциально универсальное становится экзистенциально уникальным. Однако уникальность эта не исключительна. Всякий, кто соучаствует в том Новом Бытии, которое в нем актуализировано, и сам обретает силу стать чадом Божиим. Сын восстанавливает в каждом человеке его характер «чада» по отношению к Богу — этот сущностно человеческий характер. Такое употребление символа «Сын Божий» трансцендирует как иудейское, так и языческое его употребление. Быть Сыном Божиим - значит представлять сущностное единство между Богом и человеком в условиях существования и восстанавливать это единство во всех тех, кто соучаствуют в его бытии. Однако символ этот искажается в том случае, если понимать его буквально и ситуацию человеческой семьи проецировать во внутреннюю жизнь божественного. Буквалисты часто спрашивают людей, верят ли они в то, что «Иисус был Сыном Божиим». Задающие этот вопрос думают, будто они знают, что означает термин «Сын Божий», и будто единственная проблема состоит в том, можно ли это уже известное им обозначение применить к человеку Иисусу из Назарета. Если этот

вопрос задавать именно так, то ответить на него нельзя, потому что будут неправильными как утвердительный, так и отрицательный ответ. Единственным способом ответить на этот вопрос будет задать другой вопрос о том, что же именно имеется в виду, когда используется термин «Сын Божий». Если ответ на этот вопрос будет буквалистским, то его следует отвергнуть как суеверный. Если же в ответе будет утверждаться символический характер термина «Сын Божий», то смысл этого символа может быть обсужден. Буквалистское понимание символа «Сын Божий» нанесло христианству большой вред.

Мы уже рассматривали символ «Мессии» или «Христа». Однако мы должны дать новую интерпретацию этого символа в свете тех четырех стадий, которые мы обозначили относительно всех христологических символов. Первая стадия указывает нам на тот исторически-надисторический образ, посредством которого Яхве установит свое царство в Израиле, а через Израиль — и во всем мире. Колебание между внутренне-историческими и супраисторическими качествами Мессии и его царства принадлежат сущности символа, однако именно это неравновесие определяло превалирование исторического акцента в пророческий период, а надисторического элемента — в период апокалиптический. Второй стадией является опыт бедственности человека (а также бедственности его мира) в актуальном существовании. Актуальные царства исполнены несправедливости и бедствий. Они находятся под властью дьявола. Эта сторона мессианской идеи обретала все большее значение в эпоху позднего иудаизма и была очень ярко отражена в апокалиптической литературе. Нынешний зон извращен во всей его полноте (включая индивидов, общество и природу). А к новому зону, к новому положению вещей во Вселенной нужно стремиться. Именно Мессия установит его своей божественной силой. Эти мотивы одним иудаизмом не ограничиваются. Возникли они в Персии и отозвались во всем древнем мире. Третья стадия — это восприятие и преобразование этой совокупности символов христианством: Мессия, который, как предполагалось, должен был принести с собой новый зон, был побежден силами старого зона. Поражение Мессии на Кресте — это самое радикальное из преобразований символа Мессии; радикальное настолько, что именно поэтому иудаизм и по сей день отрицает мессианский характер Иисуса. Потерпевший поражение Мессия — это вообще не Мессия. Христианство этот парадокс признает и принимает. Четвертой стадией является буквалистское искажение мессианского парадокса. Начинается оно тогда, когда титул «Христос» становится частью имени собственного и перестает быть символическим обозначением функции. «Христос» стал индивидом, наделенным сверхъестественными силами, — индивидом, который через принесение себя в добровольную жертву дал возможность Богу спасти тех, кто в него верит. Парадокс преобразованного мессианского символа исчез.

Последним примером развития христологических символов является тот концептуальный символ, который стал главным средством христологической деятельности церкви, — символ «Логоса». Его можно назвать концептуальным символом потому, что Логос (каким его понимали стоики) соединяет в себе космологические и религиозные элементы. Он

объединяет рациональную структуру и творческую силу. Религиозные и символические качества идеи Логоса преобладают у Филона и в четвертом Евангелии. Однако рациональная сторона не исчезает. Рациональная структура Вселенной опосредована Логосом. Таков первый этап осмысления символа Логоса. На втором этапе должна быть осмыслена экзистенциальная основа этой идеи. Ответ был дан Гераклитом (создателем учения о Логосе) тогда, когда он противопоставил универсальный логос и его законы глупости людей и хаосу общества. Этот мотив был воспринят стоицизмом для того, чтобы указать на ту непреодолимую пропасть, которая отделяет причастного Логосу мудреца от массы глупцов, которые, хоть они и отделены от Логоса, пытаются к нему приблизиться. У Филона это мотив неприступной тайны Божией, которая требует некоего начала, посредничающего между Богом и человеком и приводящего его к учению о Логосе. В христианстве (если следовать четвертому Евангелию) присутствуют оба этих мотива. Логос открывает тайну и воссоединяет отчужденное посредством явления в качестве исторической реальности в личностной жизни. И тут наступает третий этап нашего осмысления. Концептуальный символ Логоса воспринят и преобразован христианством. Универсальный принцип божественного самопроявления качественно, в своем сущностном характере, присутствует в индивидуальном человеческом сущем. Он подчиняет себя условиям существования и побеждает экзистенциальное отчуждение в отчужденном существовании. Соучастие в универсальном Логосе зависит от соучастия в том Логосе, который актуализирован в исторической личности. Христианство заменяет мудреца стоиков Духовным человеком. Духовный человек осознает, что его неразумие преодолено безумием Креста - парадоксом того, в ком Логос пребывал без ограничений. Здесь следует осмыслить еще и четвертый этап, на котором был заново мифологизирован концептуальный символ «Логос», преобразованный в историю метаморфозы божественного сущего в человека Иисуса из Назарета. Термин «Воплощение» зачастую в этом смысле понимается неправильно, и некоторые изобразительные или художественные выражения тринитарного символизма подкрепляют эту ремифологизацию посредством отождествления универсального принципа божественного самопроявления с историческим образом Иисуса из Назарета. Традиционная теология этой мифологизации противилась, отвергая абсурдную идею о том, что элемент Логоса отсутствовал в божественной жизни тогда, когда Логос пребывал в истории. В противовес подобным нелепостям и была осуществлена та демифологизация символа Логоса, которая должна осуществляться и впредь.

Исторический критицизм во многом ответствен за наши представления о развитии христологических символов. Теология может снова ими воспользоваться, коль скоро теперь они свободны от тех буквалистских коннотаций, которые сделали их бесполезными для теологии и ненужным камнем преткновения для тех, кто старался понять смысл христианских символов. В этом состоит то великое, хотя и опосредованное, значение, которое научные исследования имели для теологии и веры. Ни вера, ни теология на этих воззрениях не основаны, хотя и вера, и теология защищены ими от суеверия и абсурдности.

Данная выше оценка исторического подхода к библейским повествованиям привела нас как к негативному, так и к позитивному утверждениям. Негативное утверждение состоит в том, что исторические исследования не могут ни создать, ни уничтожить основу христианской веры. Позитивное утверждение состоит в том, что исторические исследования повлияли на христианскую теологию, и должны влиять на нее в дальнейшем. Влияние это проявляется, во-первых, в том, что был дан анализ трех различных семантических уровней библейской литературы (и, аналогично, христианского проповедничества всех периодов). Во-вторых, было продемонстрировано проходившее через несколько этапов развитие как христологических, так и других систематически значимых символов. И наконец, было сформировано филологически и исторически точное понимание библейской литературы посредством наилучших методов, разработанных всей исторической наукой.

Однако необходимо систематически еще раз поднять один постоянно задающийся и вызывающий необыкновенную религиозную тревогу вопрос. Если мы, имея дело с теми документами христианской веры, которые являются ее источниками, принимаем исторический метод, то не вселяет ли это опасную неуверенность в мышление и жизнь как церкви, так и каждого индивидуального христианина? Не могут ли исторические изыскания привести к полнейшему скептицизму относительно библейских текстов? Разве нельзя представить себе такую ситуацию, когда исторический критицизм мог бы прийти к заключению, что человек Иисус из Назарета никогда не жил? Разве некоторые исследователи (хоть и немногочисленные, и не первостатейные) не выносили таких заключений? Но даже если подобное заключение никогда не может быть сделано со всей уверенностью, то не приведет ли к разрушительным для христианской веры последствиям тот факт, что не существование Иисуса может так или иначе стать вероятным независимо от того, сколь малой ни была бы степень этой вероятности? Отвечая на этот вопрос, прежде всего мы должны отвергнуть иные из недостаточных и вводящих в заблуждение ответов. Было бы неадекватно указывать на то, что исторические исследования пока не дали сколь-нибудь очевидных доказательств в пользу такого скептицизма. Конечно же не дали! Однако все равно остается в силе тревожный вопрос о том, может ли произойти это когда-нибудь в будущем! Вера не может держаться на столь непрочном основании. Ответ, вытекающий из «пока еще нет» скептической очевидности, недостаточен. Существует и другой возможный ответ, который, хотя он и не ложен, все-таки вводит в заблуждение. Заключается он в утверждении, что исторической основой христианства является сущностный элемент самой по себе христианской веры и что эта вера может собственной силой сокрушить те скептические возможности, которые заключены в историческом критицизме. Если это утверждение принять, то оно может гарантировать существование Иисуса из Назарета или по крайней мере основу библейского образа. Однако этот ответ мы должны проанализировать как можно тщательнее, поскольку он амбивалентен. Вопрос стоит так:

то же именно может гарантировать вера?» И неизбежный ответ состоит в том, что вера может гарантировать только свое собственное основание, то есть явление той реальности, которая создала веру. Реальность эта - то Новое Бытие, которое побеждает экзистенциальное отчуждение и потому делает веру возможной. Одно только это и может гарантировать вера — и гарантировать потому, что ее собственное существование тождественно присутствию Нового Бытия. Сама вера является непосредственной (то есть не опосредованной умозаключениями) очевидностью Нового Бытия как в условиях существования, так и под действием этих условий. Именно это гарантировано самой природой христианской веры. Никакой исторический критицизм не может оспорить непосредственное осознание тех, кто чувствует себя преображенным в состоянии веры. Тут можно вспомнить об августиновско-декартовском опровержении радикального скептицизма. Эта традиция указывала на непосредственность того самосознания, которое само себя гарантировало своим соучастием в бытии. По аналогии можно сказать, что именно соучастие, а не историческая аргументация гарантирует реальность того события, на котором основано христианство. Оно гарантирует ту личностную жизнь, в которой Новое Бытие победило бытие старое. Но оно не гарантирует того, что его имя - Иисус из Назарета. Историческое сомнение относительно существования и жизни некоего человека с этим именем упразднено быть не может. У него могло быть и другое имя. (Таково исторически абсурдное, но логически необходимое следствие исторического метода.) Каким бы ни было его имя, Новое Бытие было и остается актуальным в этом человеке.

Но тут встает очень важный вопрос. Каким образом Новое Бытие по имени «Христос» может преобразить реальность, если не осталось никаких конкретных черт его природы? Кьеркегор преувеличивает, говоря, что для христианской веры вполне достаточно лишь того простого утверждения, что с 1-го до 30-й годы нашей эры на земле жил Сын Божий. Если Новое Бытие было бы неконкретно, то его новизна была бы пустой. И только в том случае, если существование побеждено конкретно и в его многообразных аспектах, то побеждено оно актуально. Сила, сотворившая и сохранившая сообщество Нового Бытия, является не абстрактным утверждением о его явлении, но образом того, в ком оно явилось. Ни одна из особых черт этого образа не может быть верифицирована с полной определенностью, однако можно определенно утверждать, что посредством этого образа Новое Бытие обладает силой преобразать тех, кто им преображен. Это подразумевает, что тут имеется некая *analogia imaginis*, то есть аналогия между образом и той актуальной личностной жизнью, из которой он возник. Именно эта реальность, встреченная учениками, и создала образ. Он был и все еще остается тем образом, который опосредует преобразующую силу Нового Бытия. Можно сравнить предлагаемую здесь *analogia imaginis* с *analogia entis*, однако не как с методом познания Бога, но как со способом (актуально — с единственным способом) говорить о Боге. В обоих случаях невозможно устранить аналогию и прямо постулировать то, что в познании Бога может быть постулировано лишь косвенно, то есть

символически и опосредовано верой в познание Иисуса. Однако этот косвенный, символический и опосредованный характер нашего познания не умаляет его истинной ценности, поскольку в обоих случаях то, что дается нам в качестве материала для нашего опосредованного познания, зависит от объекта нашего познания. Тот символический материал, посредством которого мы говорим о Боге, является выражением божественного самопроявления, а тот опосредованный материал, который дан нам в библейском образе Христа, является результатом восприятия Нового Бытия и его преобразующей силы со стороны первых свидетелей. Конкретный библейский материал не гарантирован верой в отношении эмпирической фактичности, но гарантирован в качестве адекватного выражения преобразующей силы Нового Бытия во Иисусе как во Христе. Только в этом смысле вера гарантирует библейский образ Иисуса. И можно показать, что во все периоды истории церкви именно этот образ формировал как церковь, так и христианина; формировал их именно он, а не гипотетическое описание того, что могло бы скрываться за этим библейским образом. Однако образ обладает этой созидательной силой именно потому, что в нем и через него выражена сила Нового Бытия. Эти соображения приводят к разграничению между воображаемым образом и образом реальным. Образ, который существовал в воображении тех же самых современников Иисуса, выражал бы их не преобразованное существование и их поиск Нового Бытия. Но он не был бы самим по себе Новым Бытием. Это было удостоверено его преобразующей силой.

Слово «образ» может привести к еще одной аналогии. Те, кто пытается устранить библейский образ для того, чтобы обнаружить «исторического Иисуса» с помощью критического метода, хотят получить фотографию (достоверность которой подтверждена фотографом и, если это возможно, психографом). Всякая хорошая фотография не лишена субъективных элементов, и никто не посмел бы отрицать, что всякое эмпирическое описание исторического образа такими элементами обладает. Поступать наоборот значило бы интерпретировать новозаветный образ в качестве изобразительной проекции опытов и идеалов самых глубоких религиозных мыслителей времени императора Августа. Идеализация в искусстве является аналогом такого подхода. Третий путь — это создание «экспрессионистического» портрета (тут слово «экспрессионистический» употреблено в смысле доминирующего художественного стиля большинства исторических периодов - стиля, который был заново открыт в наше время). При таком подходе художник должен пытаться проникнуть в самые глубины той личности, которую он изображает. А удастся ему это лишь через глубинное соучастие в реальности и в смысле изображаемого человека. Только тогда ему удастся изобразить эту личность так, что ее внешние черты будут и не воспроизведены как на фотографии (или натуралистически имитированы), но и не идеализированы в соответствии с идеалом красоты самого художника. Нет, они будут служить выражением того, что испытал художник через свое соучастие в бытии изображаемого человека. Этот третий путь мы и имеем в виду, когда понятие «реального образа» мы применяем к евангельским рассказам об Иисусе как о Хри-

сте. Вместе с Адольфом Шлаттером мы можем сказать, что никого мы не знаем так хорошо, как Иисуса. В отличие от того, как это имеет место по отношению ко всем другим людям, соучастие в бытии Иисуса происходит не в сфере случайной человеческой индивидуальности (к которой никакому другому индивиду никогда не приблизиться вполне), но в сфере его собственного соучастия в Боге — того соучастия, которое, несмотря на тайну отношения каждой личности к Богу, обладает универсальностью, в которой может соучаствовать всякий. Конечно, если иметь в виду историческую документированность, то многих людей мы знаем гораздо лучше, чем Иисуса. Но если иметь в виду личностное соучастие в его бытии, то никого мы не знаем лучше, потому что его бытие — это то Новое Бытие, которое универсально действительно для каждого человека.

Тут стоит упомянуть один очень интересный аргумент против этой позиции. Основан он как на том общераспространенном допущении, что вера по самой своей природе включает в себя элемент риска, так и на том вопросе, который задается исходя из этого аргумента: «Почему бы тогда не пойти еще и на риск исторической неопределенности?» Утверждение о том, что Иисус - Христос, является актом веры и, следовательно, актом отваги и мужества. Это не безоглядный прыжок в темноту, но то решение, в котором элементы непосредственного соучастия (а следовательно, и уверенности) смешаны с элементами чуждости (а следовательно, неуверенности и сомнения). Однако сомнение не противоположно вере; сомнение — это элемент веры. Следовательно, веры без риска не существует. Риск веры состоит в том, что она может утвердить ложный символ предельной заботы — тот символ, который реально не выражает предельного (как, например, бог Дионис или собственный народ). Однако риск этот принадлежит совершенно иному измерению и кардинально отличен от того измерения, в котором существует риск приятия исторически сомнительных фактов. А если так, то ошибочно считать риск в отношении исторически сомнительных фактов частью риска веры. Риск веры — это риск экзистенциальный; он охватывает всю совокупность нашего бытия, тогда как риск исторических суждений — это риск теоретический, открытый для постоянной научной корректировки. Это два разных измерения, которые никогда нельзя смешивать. Ошибочная вера может разрушить смысл чьей-либо жизни, а ошибочное историческое суждение — нет. Потому-то использование слова «риск» для обоих измерений в одном и то же смысле может привести к неправильному пониманию.

7. Библейское свидетельство об Иисусе как о Христе

Во всех своих аспектах Новый Завет является таким документом, в котором образ Иисуса как Христа является в его изначальной и базисной форме. Все остальные документы, начиная с писаний апостолов и кончая писаниями современных теологов, от этого изначального документа зависят. Новый Завет как таковой является составной частью того события, которое он документирует. Новый Завет представляет собой восприни-

мающую сторону этого события и в этом своем качестве является свидетельством его фактической стороны. Если это так, то можно сказать, что Новый Завет в его целостности является базисным документом того события, на котором зиждется христианская вера. В этом отношении разные части Нового Завета друг с другом согласуются. В других же отношениях имеются существенные различия. И все-таки все книги Нового Завета едины в утверждении, что Иисус — это Христос. Желанием так называемой *либеральной теологии* было получить что-то помимо библейских свидетельств об Иисусе как о Христе. В результате этой попытки первые три Евангелия представлялись до сих пор в качестве наиболее важной части Нового Завета. Такими они и остались в оценках многих современных теологов. Но как только человек понимает, что христианская вера на такой основе построена быть не может, четвертое Евангелие и Послания обретают такую же важность, как и синоптические Евангелия. И тогда становится очевидным, что в решающем вопросе (в вопросе исповедания Иисуса Христом) противоречий между ними нет. Различие между синоптическими Евангелиями и остальными текстами Нового Завета (включая и четвертое Евангелие) состоит в том, что синоптики дают тот образ, на котором основано утверждение о том, что Иисус — это Христос, тогда как в остальных текстах дана разработка этого утверждения и его импликаций как для христианского мышления, так и для христианской жизни. Такое различие ничего не исключает, поскольку различие тут в акцентах, а не в сути. Поэтому Гарнак ошибался, противопоставляя весть, которую принес Иисус, вести о самом Иисусе. Нет никакой существенной разницы между той вестью, которую дал синоптический Иисус, и той вестью об Иисусе, которая дана в Посланиях Павла. Это можно заявить независимо от попыток либеральной теологии лишить первые три Евангелия всех паулинианских элементов. Историческая критика может сделать это с определенной степенью вероятности. Но чем успешнее это делается, тем меньше остается от синоптического образа Иисуса как Христа. Этот образ и Павлова весть о Христе друг другу не противоречат. Свидетельства Нового Завета единодушны в том, что они свидетельствуют об Иисусе как о Христе. Это свидетельство и является основой христианской церкви.

Б. Новое Бытие в Иисусе как во Христе

1. Новое Бытие и новый зон

В соответствии с эсхатологической символикой Христос - это тот, кто приносит новый зон. Когда Петр назвал Иисуса «Христом», он выразил ожидание, что посредством Христа будет установлен новый порядок вещей. Это ожидание подразумевалось и самим наименованием «Христос». Однако оно не сбылось в соответствии с чаяниями его учеников. Как в природе, так и в истории порядок вещей остался неизменным, а тот, кто, как предполагалось, должен был принести с собой новый зон, был унич-

тожен силами старого зона. Это означало, что ученики должны были либо смириться с крушением их надежды, либо радикальным образом изменить ее содержание. Им оказалось по силам выбрать второй путь, отождествив Новое Бытие с бытием принесенного в жертву Иисуса. В повествованиях синоптиков сам Иисус примирил мессианское притязание с принятием насильственной смерти. Те же повествования показывают, что его ученики противились сочетанию того и другого. И только опыт тех событий, которые описывались как Пасха и Пятидесятница, дал начало их вере в парадоксальный характер мессианского притязания. Павел же создал ту теологическую конструкцию, в рамках которой парадокс мог быть воспринят и оправдан. Один из подходов к решению этой проблемы заключался в том, чтобы установить различие между первым и вторым пришествием Христа. Новый порядок вещей будет сотворен во втором пришествии, когда Христос возвратится во славе. Между первым и вторым пришествием Новое Бытие присутствует в нем. Он *есть* Царство Божие. В нем эсхатологическое ожидание исполнено в принципе. Те, кто участвует в нем, соучаствуют и в Новом Бытии, хотя и в условиях экзистенциальной бедственности человека и, следовательно, лишь фрагментарно и предварительно.

Новое Бытие - это сущностное бытие в условиях существования. Оно преодолевает разрыв между сущностью и существованием. Для того чтобы передать ту же самую мысль, Павел пользуется выражением «новая тварь», называя «новой тварью» тех, кто «во» Христе. «Во» — это предлог соучастия: новой тварью стал тот, кто соучаствует в новизне бытия, присутствующего во Христе. Совершается это посредством созидательного акта. Поскольку - согласно теологии синоптиков - Иисус как Христос является творением божественного Духа^{22*}, равным образом и тот, кто соучаствует во Христе, становится новой тварью действием Духа. Отчуждение его экзистенциального от его эссенциального бытия преодолено в принципе, то есть в силе и как начало. Термин «Новое Бытие» (в том смысле, в котором мы им тут пользуемся) прямо указывает на разрыв между эссенциальным и экзистенциальным бытием: Новое Бытие - это восстанавливающий принцип всей этой теологической системы в целом. Новое Бытие ново в той мере, в какой оно является неискаженным проявлением сущностного бытия в условиях и при условиях существования. Оно ново в двух аспектах: ново по контрасту с чисто потенциальным характером сущностного бытия и ново по сравнению с отчужденным характером экзистенциального бытия. Оно актуально, ибо преодолевает отчуждение актуального существования.

Имеются и другие способы выражения этой же идеи. Новое Бытие ново в той мере, в какой оно является победой над той ситуацией подзаконности, какой является ситуация старая. Закон — это сущностное бытие человека, которое противостоит его существованию, повелевает им и его судит. В той мере, в какой сущностное бытие человека включается в его существование и актуализируется в нем, закон перестает быть для человека законом. Там, где есть Новое Бытие, нет уже ни приказания, ни осуждения. А если так, то, называя Иисуса как Христа Новым Бытием, мы вместе с Павлом утверждаем, что Христос — это конец закона.

В терминах эсхатологического символизма можно также сказать, что Христос — это и конец существования. Христос — это конец того существования, которое переживается в отчуждении, конфликтах и саморазрушении. Библейское представление о том, что надежда человечества на новую реальность исполнена во Иисусе как во Христе, является непосредственным следствием утверждения о том, что в нем присутствует Новое Бытие. Его явление - это «реализованная эсхатология» (Додд). Разумеется, это — исполнение «в принципе», это - проявление силы и начало исполнения. Однако эта эсхатология является реализованной постольку, поскольку нельзя ожидать никакого иного принципа исполнения. В нем явилось именно то, чем является исполнение в его качественном смысле.

С той же оговоркой можно сказать, что в нем история подошла к концу, то есть что ее подготовительный период достиг своей цели. В измерении предельного история уже не может создать ничего такого качественно нового, что имплицитно не присутствовало бы в Новом Бытии во Иисусе как во Христе. Утверждение о том, что Христос является «концом» истории, кажется абсурдным в свете истории последних двух тысяч лет. Однако утверждение это не будет абсурдным в том случае, если понимать, что у слова «конец» [в его английском варианте «end». — Перев.] двойкий смысл: это и «завершение», и «цель». В смысле «завершения» история еще не пришла к своему концу. Она продолжается и выказывает все характерные черты экзистенциального отчуждения. История — это то место, в котором действует конечная свобода, искажающая характер существования и порождающая величайшие амбивалентности жизни. В смысле «цели» история пришла к своему внутреннему концу качественно, то есть в явлении Нового Бытия как исторической реальности. Однако если актуализацию Нового Бытия в истории рассматривать количественно, то нельзя не признать, что она сопряжена с искажениями и амбивалентностями исторической бедственности человека. Колебание между «уже» и «еще не» является тем опытом, который символизирован в напряженности между первым и вторым пришествием Христа; он неотделим от христианского существования.

2. Новое Бытие, проявляющееся в личной жизни

Новое Бытие явило себя в личной жизни, и для человечества оно не могло было бы явиться каким-либо иным путем, поскольку все потенциальности бытия полностью актуальны лишь в личной жизни. В нашем опыте только личность является в полной мере развитым «я», противостоящим тому же самому миру, которому оно в то же время и принадлежит. Только в личности полнота бытия имеются полностью. Только личность индивидуализирована полностью, и именно поэтому она способна соучаствовать в своем мире безо всяких ограничений. Только личность обладает неограниченной силой самотрансцендирования, и именно поэтому она обладает полной структурой, структурой рациональности. Только у личности есть свобода, включая все ее характеристики, и именно поэтому только личность имеет судьбу. Только личность является той конечной свободой, которая дает ей силу противоречить себе и

к себе возвращаться. Ни о каком ином существе ничего этого сказать нельзя. Только в таком существе и может явить себя Новое Бытие. Лишь там, где существование является существованием наиболее радикальным (то есть в том, кто есть конечная свобода), — лишь там и может быть преодолено существование.

Однако то, что происходит с человеком, имплицитно происходит и во всех сферах жизни, ибо в человеке присутствуют все уровни бытия. Он принадлежит физической, биологической и психологической сферам и подчинен их многообразным степеням и различным отношениям между ними. Именно поэтому философы Возрождения и называли человека «микрокосмом». Человек — это универсум в себе. А если так, то все, что в нем происходит, происходит в силу взаимного универсального соучастия. Но это, разумеется, говорится в качественных, а не в количественных понятиях. Если говорить в понятиях количественных, то универсум в высшей степени безразличен к тому, что происходит в человеке. Если говорить в качественных понятиях, то все происходящее в человеке оказывает влияние на те элементы¹, из которых состоит универсум. Это наделяет личность космическим значением и подтверждает то представление, согласно которому Новое Бытие может проявить себя лишь в личностной жизни.

3. Выражение Нового Бытия во Иисусе как во Христе

Иисус как Христос является носителем Новому Бытия во всей совокупности своего бытия, а не в каких-либо отдельных его выражениях. Христом его делает его бытие, поскольку его бытие обладает качеством Нового Бытия помимо раскола эссенциального и экзистенциального бытия. А из этого следует, что ни его слова, ни его деяния, ни его страдания и ни то, что называют его «внутренней жизнью», не делают его Христом. Все они являются выражениями Новому Бытия, которое есть качество его бытия, и оно, его бытие, и предшествует всем его выражениям, и трансцендирует их. Это утверждение может сложить инструментом критики для опровержения некоторых неадекватных способов описания его характера как Христа.

Первым выражением бытия Иисуса как Христа являются его слова. Слово — это носитель духовной жизни. Невозможно переоценить всю ту важность, которую для религии Нового Завета имеет произнесенное слово. Слова Иисуса (приведем лишь два примера из множества) названы «словами жизни вечной», а тот, кто хочет стать его учеником, должен «соблюдать его слова». Да и сам Иисус назван «Словом». Именно этот последний пример и показывает, что Христом его делают не слова, но его бытие. Оно метафорически названо «Словом», ибо оно является окончательным самопроявлением Бога человечеству. Его бытие, названное «Словом», выражает себя *также* и в его словах. Однако в качестве Слова он больше всех тех слов, которые он произнес. Это утверждение содержит в себе фундаментальную критику той теологии, которая отделяет слова Иисуса от его бытия и делает его учителем, проповедником или пророком. Эта теологическая тенденция является такой же

древней, как и сама церковь. Представлена она как античным, так и современным рационализмом. В виде так называемой «либеральной теологии» XIX столетия тенденция эта выдвинулась на передний план. Однако ее влияние на массовое сознание оказалось сильнее ее теологической значимости. Она оказывает колоссальное влияние на повседневное благочестие (в особенности же для тех групп, для которых христианство стало системой условных правил, заповеданных божественным учителем). В частности, в воспитательных контекстах говорят об «учении Иисуса», делая его основой религиозного образования. Это необязательно ошибочно, поскольку термин «учение Иисуса» (лучше говорить об «учении» в единственном числе) может обнимать собой и его пророческую весть о присутствии Царства Божия в нем самом. Обычно же этим термином (употребляемым в основном во множественном числе) пользуются для обозначения вероучительных положений Иисуса о Боге, о человеке и, самое главное, о том, что требуется от человека. Если термин «учения Иисуса» мы употребляем именно в этом смысле, то тем самым мы превращаем Иисуса в какую-то другую личность, дающую вероучительные и этические законы. Такое воззрение представляет собой очевидный откат к законническому типу самоспасения, к видимости Нового Бытия во Христе. Здесь Иисус как Христос подменяется тем учителем религии и нравственности, которого звали Иисус из Назарета. В противовес подобной теологии и ее расхожему применению нам стоило бы держаться того принципа, что «бытие предшествует высказыванию». Слова Иисуса обладают силой создавать Новое Бытие только потому, что Иисус как Христос *есть* Слово, и только в силе Нового Бытия его слова и могут быть преобразованы в реальность.

Вторым выражением Нового Бытия во Иисусе как во Христе являются его деяния. Их также отделяли от его бытия и делали примерами для подражания. В этом случае его считали уже не законодателем, но тем, кто является новым законом сам. Такое понимание во многом оправдано. Если Иисус как Христос представляет собой эссенциальное единство между Богом и человеком, явленное в условиях экзистенциального отчуждения, то самым этим фактом каждое человеческое существо призвано «уподобиться Христу». Быть подобным Христу — значит полностью соучаствовать в том Новом Бытии, которое в нем присутствует. В этом смысле Христос *есть* новый закон, и тогда существует имплицитное требование стать ему равным. Но если это толковать в качестве требования подражать Христу, то ошибочные последствия будут неизбежными. *Imitatio Christi* часто понималось в качестве попытки преобразовать собственную жизнь так, чтобы она стала копией жизни Иисуса, включая и конкретные черты библейского образа. Однако это противоречит смыслу этих черт как частей его бытия в образе Иисуса Христа. Предполагается, что эти черты должны сделать прозрачным то Новое Бытие, которое является его бытием. В качестве таковых они лишь указывают на то, что лежит за пределами их случайного характера, и не служат примерами для подражания. Если же их используют в этом качестве, то они утрачивают свою прозрачность и становятся предписаниями обрядового или аскетического характера. Если слово «подражание» вообще употреблять в этом контексте, то оно должно указывать на то, что мы, в на-

шей конкретности, призваны соучаствовать в Новом Бытии и преображаться им не помимо случайностей нашей жизни, но в них самих. Делают его Христом не его действия, но то бытие, из которого эти действия исходят. Если воспринимать его в качестве нового закона и объекта для подражания, то почти неизбежно новый закон будет носить характер копирования или подражания. Поэтому протестантизм справедливо не решался пользоваться этими терминами после того, как ими столь явно злоупотребляли в римском католицизме. И протестантизму следовало бы оказать сопротивление пиетистским и ревивалистским попыткам вновь ввести в теологию те элементы, которые отделяют действия Христа от его бытия.

Третьим выражением Нового Бытия во Иисусе как во Христе являются его страдания. Они включают его насильственную смерть и являются следствием неизбежного конфликта между силами экзистенциального отчуждения и носителем того, чем побеждается существование. Только приняв на себя страдание и смерть, Иисус и смог стать Христом, поскольку только так он и смог в полной мере соучаствовать в существовании и победить все те силы отчуждения, которые пытались разорвать его единство с Богом. Значение Креста в новозаветном образе Иисуса как Христа побудило ортодоксальных теологов отделить как его страдания, так и его смерть от его бытия и считать, что именно они решающим образом характеризуют его как Христа в рамках теории искупительной жертвы. Отчасти это оправдано, поскольку без непрерывного приношения себя в жертву как отдельного индивида в условиях существования в жертву себе же как носителю Нового Бытия он не смог бы быть Христом. Свой характер как Христа он доказывает и подтверждает тем, что себя как Иисуса он приносит в жертву себе как Христу. Однако ничем не оправдано отделение этой жертвенной функции от его бытия, выражением которого эта функция является актуально. Однако именно это и было сделано в теориях искупления (таких, например, как у Ансельма Кентерберийского). Для него жертвенная смерть Христа — это то *opus supererogatorium* [сверхдолжное доброе дело], в силу которого Бог получил возможность преодолеть конфликт между своей любовью и своим гневом. Здесь не место изучать созданную Ансельмом теорию искупления как таковую. Однако мы должны принять во внимание те следствия, которые она имела для интерпретации Христа. Наличие его «божественной природы» всегда предполагалось, и в этом смысле утверждался (в терминах христологического догмата) его характер как носителя Нового Бытия. Однако его бытие рассматривалось лишь в качестве предпосылки его смерти и ее воздействия на Бога и на человека. Оно не рассматривалось в качестве решающего фактора, в качестве того, что делает его Христом, и в качестве того, необходимыми следствиями чего являются страдания и его смерть. Страдания на Кресте — это не нечто дополнительное, что может быть отделено от явления вечного Богочеловечества в условиях существования; страдания на кресте — это неизбежная импликация этого явления. Страдания Иисуса как Христа (равно как его слова и деяния) являются выражением Нового Бытия в нем. Поразительно абстрактным является постулат Ансельма о том, что Иисус был обязан оказывать Богу активное послушание, но не страдать и умирать, как если бы единство между Бо-

гом и Христом в условиях экзистенциального отчуждения могло бы сохраниться без непрерывного принятия им на себя страдания и готовности умереть.

Учитывая все эти соображения, мы должны дать оценку рационалистическому обособлению *слов* Иисуса от его бытия, пиетистскому обособлению его *дел* от его бытия и характерному для ортодоксальной теологии обособлению *страданий* Иисуса от его бытия. Мы должны понимать его бытие как Новое Бытие, а его выражения - как проявления его как Христа.

Попытка мыслить в таком направлении была предпринята таким теологом, как В. Герман, который пытался проникнуть во внутреннюю жизнь Иисуса, в его отношение к Богу, людям и самому себе. Это предпринималось в связи с поисками «исторического Иисуса». Разумеется, вполне оправданным будет говорить о том, что если Новое Бытие актуализировано в личностной жизни, то оно актуально в тех движениях, которые не поддаются «овнешнению», хотя они и влияют на все выражения личности. Приблизиться к пониманию внутренней жизни личности можно только одним способом — посредством тех суждений, которые выводятся из этих выражений. Такие умозаключения спорны всегда, но особенно они спорны в случае с Иисусом. Так происходит не только в силу характера тех источников, которыми мы располагаем, но еще и потому, что в силу уникальности его бытия сделанные по аналогии выводы выглядят крайне сомнительными. Знаменательно, что библейские свидетельства об Иисусе свободны от психологизирования. Точнее сказать, им присущ онтологизм. В них говорится о божественном Духе в нем или о его единстве с Отцом. Говорится в них о его сопротивлении демоническим искушениям, о его терпеливой, хотя и критичной любви к ученикам и грешникам. Говорится в них о его опыте покинутости и бессмысленности, о тревоге перед лицом грозившей ему насильственной смерти. Но все это — не психология и не описание структуры характера. Это и не попытка проникнуть во внутреннюю жизнь Иисуса. Источники, которыми мы располагаем, не содержат психологического описания его развития, его благочестия или внутренних конфликтов. Они показывают лишь присутствие Нового Бытия в нем в условиях существования. Разумеется, все, что происходит в личности, происходит как в ее психологической структуре, так и посредством нее. Однако вспоминая о той тревоге, которую испытывал Иисус в ожидании смерти, новозаветные авторы показывают его полное соучастие в человеческой конечности. Они показывают не только то, как выражалась особая форма тревоги, но и то, как он эту тревогу преодолел, ибо без этого преодоления он не смог бы быть Мессией. Во всех этих случаях описывается встреча Нового Бытия с силами отчуждения, а не некое специфическое психологическое поведение. Таким образом, следует признать неудачной попытку проникнуть во внутреннюю жизнь Иисуса для того, чтобы описать его мессианские качества, хотя она и является попыткой непосредственного рассмотрения Нового Бытия во Иисусе как во Христе.

Здесь стоило бы напомнить о том, что термин «бытие», когда он прилагается к Богу в качестве начального постулата о нем, был интерпретирован как «сила бытия», или, в негативной формулировке, как сила

сопротивляться небытию. Аналогичным образом термин «Новое Бытие», когда он прилагается к Иисусу как ко Христу, указывает на ту силу в нем, которая побеждает экзистенциальное отчуждение, или в негативной формулировке, на силу сопротивляться силам отчуждения. Однако опытно испытать Новое Бытие во Иисусе как во Христе означает опытно испытать ту силу в нем, которая преодолела экзистенциальное отчуждение как в нем самом, так и в каждом, кто в нем соучаствует. Слово «бытие» в приложении к Богу или к божественным проявлениям означает силу бытия, или, в негативной формулировке, силу преодолевать небытие. Слово «бытие» указывает на то, что сила эта не является делом чьей-либо доброй воли, но является тем даром, который или определяет характер всякого акта воли, или предшествует ему. В этом смысле можно сказать, что понятие Нового Бытия восстанавливает смысл благодати. Если в «реализме» существовала опасность неверной интерпретации благодати в магической форме, то «номинализму» грозила опасность полностью утратить понятие благодати. Не имея понятия о том, что такое «бытие» и «сила бытия», невозможно говорить о благодати осмысленно.

4. Новое Бытие во Иисусе как во Христе как победа над отчуждением

а) Новое Бытие во Христе и признаки отчуждения. — Во всех своих конкретных деталях библейский образ Иисуса как Христа подтверждает его характер как носителя Нового Бытия или как одного из тех, в ком преодолен конфликт между эссенциальным единством Бога и человека и экзистенциальным отчуждением человека. Постепенно, шаг за шагом, не только в повествованиях Евангелий, но и в Посланиях, этот образ Иисуса как Христа приходит все в большее противоречие тем признакам отчуждения, которые мы выявили в ходе анализа экзистенциальной бедственности человека. И это неудивительно, поскольку анализ отчасти зависел от противопоставления экзистенциальной бедственности человека образу Нового Бытия во Христе.

Согласно библейскому образу Иисуса как Христа, несмотря на все напряженности, нет никаких следов отчуждения между ним и Богом и, следовательно, между ним и ним самим, а также между ним и его миром (в его сущностной природе). Парадоксальный характер его бытия состоит в том, что, хотя он и обладает лишь конечной свободой в условиях времени и пространства, он не отчужден от основания своего бытия. Нет никаких следов безверия, то есть удаления его личностного центра от того божественного центра, который остается предметом его безграничной заботы. Даже в экстремальной ситуации отчаяния по поводу своей мессианской деятельности он вопиет к его Богу, который его оставил. Точно так же в библейском образе Иисуса нет ни следа *hubris* или самовозвышения, несмотря на осознание им своего мессианского призвания. В тот критический момент, когда Петр впервые называет его Христом, он связывает приятие этого титула с приятием уготованной ему насильственной смерти и при этом запрещает ученикам разглашать тайну его мессианского служения. В равной степени на этом настаивает и Павел в своем

христологическом гимне в Послании к Филиппинцам (гл. 2), где божественный образ трансцендентного Христа апостол сочетает принятием образа раба. Евангелие от Иоанна дает этому теологическое обоснование в том высказывании, которое приписывается Иисусу: «Верующий в меня не в меня верует, но в Пославшего меня» [12:44]. В этом образе нет никаких следов вожделения, что подчеркивалось в повествовании об искушении в пустыне. Здесь жаждой пищи, знания и безграничной власти сатана искушает Христа в надежде обнаружить в нем слабости. Будучи Мессией, он мог бы исполнить эти желания. Но тогда он стал бы демоническим и перестал бы быть Христом.

Победу над отчуждением, которую одерживает Новое Бытие во Иисусе как во Христе, не следует описывать термином «безгрешность Иисуса». Этот термин негативен и он используется в Новом Завете просто для того, чтобы показать его победу над искушением мессианством^{23*} (Послание к Евреям) и чтобы утвердить достоинство того, кто, являясь Христом, отказывается жертвовать собой через подчинение разрушительным последствиям отчуждения. Фактически здесь нет ни перечисления особых грехов, которых он не совершил, ни детального, по дням, описания амбивалентностей той жизни, в которой он показал себя не амбивалентно благим. Он отвергает само слово «благой» в применении к себе в отрыве от Бога и ставит этот вопрос в правильной плоскости — в плоскости уникальности его отношения к Богу. Его благость является благостью лишь постольку, поскольку он соучаствует в благости Бога. Иисус, как и всякий человек, являет собой конечную свободу. Без этого он не был бы равен людям и не мог бы быть Христом. Один только Бог превышает свободы и судьбы. Только в Боге напряженности этой и всех других полярностей преодолены навеки; в Иисусе же они актуальны. Термин «безгрешность» являет собой рационализацию библейского образа того, кто одолел силы экзистенциального отчуждения в существовании. Так же рано, как и в Новом Завете, примеры подобной рационализации встречаются и в других местах — например, в некоторых рассказах о чудесах (в рассказе о пустом гробе, девственном рождении, телесном восхождении на небо и др.). Независимо от того, в какой форме эти рационализации представлены (в повествованиях или в понятиях), их характер всегда остается одним и тем же. О Христе (а позднее - и о других библейских персонажах) утверждается нечто позитивное, а потом оно интерпретируется в терминах отрицаний, которые в принципе открыты для эмпирической верификации. Таким образом, религиозный постулат экзистенциально-символического характера преобразуется в теоретический постулат рационально-объективирующего характера.

Библейский образ насквозь позитивен в акцентировании трех моментов: совершенной конечности Христа, во-первых; проистекающей из нее реальности искушений, во-вторых и, в-третьих, победы над этими искушениями потому, что, если бы в борьбе с ними он потерпел поражение, то это расторгло бы его отношение к Богу и упразднило бы его мессианское призвание. Помимо этих трех моментов, основанных на актуальном опыте его учеников, всякое дальнейшее вопрошание и невозможно, и бессмысленно (а особенно, если о грехе не говорится в единственном числе, как об этом следовало бы говорить).

6) *Реальность искушений Христа.* — Поскольку Иисус как Христос является собой конечную свободу, он сталкивается и с реальным искушением. Сама по себе возможность — это уже искушение. А Иисус не мог бы представлять сущностное единство между Богом и человеком (Вечное Богочеловечество), если бы для него не существовало возможности реального искушения. Монофизитская тенденция, проходящая через всю историю церкви^{24*} (включая как теологию, так и народное, расхожее христианство), привела многих к молчаливому отрицанию серьезности искушений Христа. Многие не могли вынести полноты человечности Иисуса как Христа, его конечной свободы, а вместе с ней - и возможности не устоять в искушениях. Невольно они лишили Иисуса его реальной конечности и приписали ему божественную трансцендентность превыше свободы и судьбы. Церковь справедливо сопротивлялась монофизитскому искажению образа Иисуса как Христа, хотя сопротивление это никогда не было в полной мере успешным.

Как бы то ни было, но если мы принимаем утверждение о том, что библейское повествование указывает на серьезность искушений, то нам предстоит иметь дело с той проблемой, которая важна для понимания учения о человеке вообще, включая и учение о переходе от сущности к существованию. Выпадение человека из состояния спящей невинности и переход к самоактуализации и отчуждению ставит ту же самую антропологическую проблему, что и победа Христа над экзистенциальным отчуждением. Однако следует задаться вопросом о тех условиях, при которых искушение становится серьезным. Не является ли одним из этих условий актуальное желание обладать тем, что имеет силу искушать? Но если такое желание имеет место, то не предшествует ли отчуждение решению поддаться или не поддаться искушению? Нет никаких сомнений в том, что именно такова ситуация человека в условиях существования с самого начала нашей жизни наши желания устремляются вперед, и возникают возможности. Эти возможности становятся искушениями в том случае, если запрет (как в повествовании об искушении Адама в раю) принуждает человека обдумывать свои поступки и принимать решения. В этом случае вопрос состоит в том, каким образом оценивать желание, будь то желание Адамом знания и силы (как в повествовании о рае) или желание Иисусом славы и силы (как в повествовании об искушении в пустыне). Ответ может быть дан в терминах нашего анализа вожделения. Различие между естественным самотрансцендированием, включающим желание воссоединения со всем, и тем извращенным вожделением, которое хочет не воссоединения с чем бы то ни было, но эксплуатации всего посредством силы и удовольствия, имеет решающее значение для оценки желания в состоянии искушения. Без желания нет искушения. Однако искушение — это такое желание, которое будет преобразовано в вожделение. Запрет устанавливает те условия, которые предотвратят переход от желания к вожделению. В истории об искушении Адама условия эти не даны. Не содержится указаний на то, что желание знания и силы оправдано в том случае, если оно не становится вожделением. Можно усмотреть это указание лишь в отношении к плодам древа жизни, вкушать которые Адаму было сначала разрешено, а потом запрещено. Адам не обретет вечности без Бога. Подобным же образом по аналогии можно

сказать, что без Бога Адам не обретет знания. Само по себе желание не несет в себе ничего дурного («дерево хорошо для пищи»), но поскольку условия законного исполнения желания не соблюдены, то акт поедания плодов становится актом вожделения. В рассказе об искушениях Иисуса условия законного исполнения его желаний по крайней мере указаны. Они даны в тех цитатах из Ветхого Завета, с помощью которых Иисус отвергает сатану. И здесь мы обнаруживаем точно такое же условие, которое появляется в повествовании о рае: без Бога нельзя обладать объектами оправданных желаний. Иисус мог бы ими обладать, но это означало бы, что он поступился своим мессианством.

Разграничение между желанием и вожделением является первым этапом разрешения проблемы, поставленной серьезностью искушений Христа.

На втором этапе мы должны иметь дело с вопросом о том, как вообще может существовать желание в состоянии неразорванного единства с Богом. Само слово «желание» является выражением неисполненности. Однако религиозная литература изобилует описаниями духовного опыта тех людей, которые пребывают в единстве с Богом и обретают совершенное исполнение. Если же, однако, человек в сущностном единстве с Богом (Адам) и человек в актуальном единстве с Богом в условиях существования (Христос) подвергаются искушениям на основании их желания конечного исполнения, то тогда желание и единство с Богом не могут противоречить друг другу (сюда может быть включено положение о том, что *эрос* и *агапэ* не могут противоречить друг другу). В позитивном выражении это означает, что жизнь в единстве с Богом, как и всякая жизнь, детерминирована полярностью динамики и формы и в этом своем качестве никогда не свободна от риска, подразумеваемого напряженностью между динамикой и формой. Единство с Богом не является отрицанием желания воссоединения конечного с конечным. Однако там, где есть единство с Богом, там конечное выступает объектом желания уже не наряду с этим единством, но в нем самом. То искушение, которое коренится в желании, состоит или в том, что конечного желают наряду с Богом, или в том, что желание становится вожделением. Именно поэтому объект желания становится серьезным искушением даже и для Христа.

Но мы должны сделать еще и третий шаг для того, чтобы ответить на вопросы, возникающие в связи с проблемой реальности искушений Христа. Соображения, подобные вышеизложенным, представляются подозрительными потому, что существует опасение, будто победа Иисуса над искушениями может быть представлена как нечто случайное. Если бы это было так, то спасение человечества зависело бы от случайного решения отдельного человека. Однако такой аргумент не принимает во внимание полярное единство свободы и судьбы. Универсальность экзистенциального отчуждения и уникальность победы над отчуждением связаны как со свободой, так и с судьбой. Решение Христа не поддаваться искушениям является актом его конечной свободы и как таковое аналогично решению, которое принимает любой, кто также представляет собой конечную свободу, то есть любой человек. В качестве свободного решения оно является актом его всецелой личности и центра его собственного «я». В то же время его решение (как и у всякого, кто являет собой конечную

свободу) следует из его судьбы. Его свобода была включена в его судьбу. Свобода без судьбы - это чистая случайность, а судьба без свободы - чистая необходимость. Но человеческая свобода и, следовательно, свобода Иисуса как Христа неотделима от судьбы, а потому не является ни случайностью, ни необходимостью.

Элемент судьбы в образе Христа воспринимается в Новом Завете со всей серьезностью. Его родословие и телесное существование являются в синоптических Евангелиях предметами размышления и исследования. Он не обособлен от других, но представляет собой центральное звено в цепи божественных откровений. Важность значения его матери не умаляется тем фактом, что она его не понимает. В библейских повествованиях упоминается о множестве таких факторов, которые помогают детерминировать судьбу человека. То, что происходит с Иисусом, всегда является как следствием его судьбы, так и актом его свободы. Во многих новозаветных ссылках на пророчества Ветхого Завета ясно выражен элемент судьбы. Явление Иисуса как Христа и его сопротивление попыткам лишить его характера Христа одновременно являются и актами самостоятельно принятого решения, и результатами божественной судьбы. За пределы этого единства мы выйти не можем — ни в случае Иисуса, ни в случае человека вообще.

При таком понимании мы отрицательно ответим на тревожный вопрос о том, является ли спасение человечества следствием случайного решения отдельного человека (свобода в смысле индетерминизма). Решения Иисуса, посредством которых он противился реальным искушениям, подчинены, как и всякие человеческие решения, направляющей созидательности Бога (провидению). А в случае с человеком направляющая созидательность Бога действует через свободу человека. Судьба человека детерминирована божественной созидательностью, хотя и *посредством* самоопределения человека, то есть посредством его конечной свободы. В этом отношении «история спасения» и «история Спасителя» предельно детерминированы точно так же, как и история вообще и как история каждого отдельного человека. Это относится и к тому состоянию отчуждения, в котором находится человечество. Никто не может серьезно защищать абсурдную идею о том, что универсальная причина человеческой бедственности была делом случая и зависела от ошибочного решения отдельного человека. Точно так же явление Христа является свободой и судьбой, но одновременно и детерминировано направляющей созидательностью Бога. В негативной и позитивной ситуации человечества нет недетерминированной случайности, но есть единство свободы и судьбы, которое подчинено направляющей созидательности Бога.

в) *Признаки его конечности.* — Серьезность искушения Христа основана на том факте, что он является конечной свободой. Удивительна та степень, до которой в библейском образе Иисуса как Христа подчеркивается его конечность. В качестве конечного бытия он подвержен случайности всего, что есть не само по себе, но «заброшено» в существование. Он должен умереть, и он испытывает тревогу перед лицом неизбежности своей смерти. Эта тревога описана евангелистами в высшей степени живо. Ее не уменьшает ни ожидание воскресения «через три дня», ни экстаз заместительного принесения себя в жертву, ни даже идеал геро-

изма таких мудрецов, как Сократ. Подобно всякому человеку, он ощущает угрозу победы небытия над бытием, как, например, в пределах отпущенного ему промежутка жизни. Как и все конечные существа, он ощущает, что ему нет на земле определенного места. С самого рождения он предстает в этом мире чуждым и бездомным. Он ощущает свою телесную, социальную и умственную уязвимость; он подчиняется желаниям; он изгнан своим народом. В отношении других людей его конечность проявляется в его покинутости — как по отношению к массам, так и по отношению к родным и ученикам. Он борется за то, чтобы они его поняли, однако при жизни это ему никогда не удастся. Часто возникавшее у него стремление к одиночеству свидетельствует о том, что многие часы его повседневной жизни были наполнены разнообразными конечными заботами, вызванными его встречей с миром. В то же время его глубоко трогают невзгоды как всех людей, так и каждого из тех, кто к нему обращается. Он принимает их, несмотря на то что они же его отвергнут. Он опытно познает все те напряженности, которые возникают в результате от самосоотнесенности каждой конечной личности, и опытно понимает всю невозможность проникновения в центр другой личности.

В отношении реальности как таковой, включая вещи и личности, он подчинен неуверенности в суждениях, риску ошибиться, ограниченности сил и превратностям жизни. Четвертое Евангелие говорит о нем, что он *есть* истина, но это не означает того, что он *обладает* всеведением или абсолютной уверенностью. Он *есть* истина постольку, поскольку его бытие — Новое Бытие в нем — побеждает неистину экзистенциального отчуждения. Но быть истиной — это не то же самое, что знать истину обо всех конечных объектах и ситуациях. Конечность подразумевает открытость заблуждению, а заблуждение неотделимо от соучастия Христа в экзистенциальной бедственности человека. Заблуждение очевидным образом проявляется в его архаичном представлении об универсуме, в его суждениях о людях, в его интерпретации исторического момента, в его эсхатологическом воображении. И наконец, если мы обратим внимание на его отношение к самому себе, то мы снова можем повторить то, что уже было сказано по поводу серьезности его искушений. Они предполагают хотение и желание. Мы можем сослаться и на его сомнение по поводу его служения, и на ту его нерешительность, с которой он принимал мессианское звание, и, самое главное, на ощущение того, что он оставлен Богом, потому что Бог вопреки ожиданиям не вмешался и не избавил его от Креста.

Все вышеперечисленное относится к описанию конечности Иисуса как Христа и занимает свое место в его совокупном образе. Это — *один* элемент наряду с другими; однако ему необходимо уделить особое внимание, чтобы опровергнуть тех, кто приписывает ему сокрытое всемогущество, всеведение, вездесущие и вечность. Однако все это сводит на нет всю серьезность его конечности, а с ней — и реальность его соучастия в существовании.

г) *Его соучастие в трагическом элементе существования.* — Всякая встреча с реальностью (будь то с ситуациями, группами или индивидами) обременена практической и теоретической неопределенностью. Неопределенность эта порождена не только конечностью индивида, но еще

и амбивалентностью того, что встречает личность. Жизнь отмечена амбивалентностью, и одной из ее амбивалентностей является амбивалентность величия и трагедии (об этом речь пойдет в III томе). В связи с этим возникает вопрос о том, каким образом носитель Нового Бытия вовлечен в трагический элемент жизни. Каково его отношение к амбивалентности трагической вины? Каково его отношение к трагическим последствиям своего бытия (включая его действия и решения) для тех, кто с ним, или для тех, кто против него, а также для тех, кто ни за него, ни против?

Первым и исторически наиболее важным примером в этой сфере является конфликт Иисуса с вождями его народа. Общепринятая христианская точка зрения состоит в том, что их враждебность по отношению к нему неамбивалентно является их религиозной и нравственной виной. Они приняли решение выступить против него, хотя они могли бы и решиться выступить за него. Однако проблема состоит именно в этом «могли бы». Это устраняет тот трагический элемент, который универсально принадлежит существованию. Это выводит вождей еврейского народа из контекста человечества и делает их представителями неамбивалентного зла. Однако не существует ничего неамбивалентно злого. Это признает и Иисус, когда он ссылается на традиции и когда утверждает, что принадлежит к «дому Израилеву». Павел, даже и постоянно преследуемый евреями, свидетельствует об их ревности в исполнении закона Бога. Фарисеи были благочестивыми людьми своего времени; они представляли собой закон Бога — то предварительное откровение, без которого не могло бы наступить откровения окончательного. Если христиане отрицают трагический элемент во встрече между Иисусом и евреями (и, аналогично, между Павлом и евреями), то они виновны в глубочайшей несправедливости. Эта несправедливость способствовала раннему возникновению того христианского антииудаизма, который является одним из постоянных источников современного антисемитизма. Достойно сожаления, что даже и теперь христианское воспитание во многих его вариантах несет вольную или невольную ответственность за существование этого рода антиеврейских настроений. Такое положение вещей может измениться только в том случае, если мы честно признаем, что конфликт между Иисусом и его противниками был конфликтом трагическим. А это значит, что Иисус был вовлечен в трагический элемент вины в той мере, в какой он сделал своих противников неотвратимо виновными. Этот элемент вины не затрагивал его личностного отношения к Богу. Он не вызывал отчуждения. Он не расколол его личностного центра. Однако он является выражением его соучастия как в экзистенциальном отчуждении, так и в его импликации, то есть в амбивалентности созидания и разрушения. Когда Кьеркегор поставил под вопрос право какого угодно человека дать себя убить за истину, это явилось глубоким проникновением в трагический элемент вины. Ибо тот, кто это делает, должен знать, что он становится трагически ответственным за вину тех, кто его убивает.

Начиная со времен Нового Завета задавалось множество затруднительных вопросов по поводу отношений Иисуса и Иуды. На одну из проблем рассказов о предательстве Иуды указал сам Иисус. С одной стороны, он утверждает провиденциальную необходимость (необходимость исполнить пророчества) поступка Иуды, но, с другой — он же подчерки-

вает безмерность личностной вины Иуды. Трагический и нравственный элементы вины Иуды утверждаются в равной степени. Но помимо этого более универсального трагического элемента в вине Иуды есть еще и элемент особый. Предательство предполагает, что Иуда принадлежал к тесной группе учеников. Но этого не могло бы случиться без воли Иисуса. ИмPLICITно мы уже ссылались на этот момент тогда, когда говорили о тех ошибках в суждении, которые неотделимы от конечного существования. ЭкPLICITно же мы должны сказать, что в том виде, в каком этот рассказ запечатлен евангелистами (а это единственный вопрос, который мы здесь обсуждаем), он свидетельствует: невинный становится трагически виновным по отношению к тому самому человеку, кто способствует его собственной смерти. Не стоило бы пытаться отмахнуться от этого вывода, если мы всерьез принимаем соучастие в амбивалентностях жизни со стороны того, кто является носителем Нового Бытия. Если бы во Иисусе как во Христе видели Бога, ходящего по земле, то он не был бы конечным существом и не был бы вовлечен в трагедию. Его суждения носили бы предельный характер, а это означает, что они были бы суждениями неамбивалентными. Однако в соответствии с библейской символикой это относится к его «второму пришествию» и поэтому связано с преобразованием реальности как целого. Христос, каким он изображен в Библии, берет на себя последствия своей трагической вовлеченности в существование. Новое Бытие в нем имеет вечную значимость также и для тех, кто причинил ему смерть, включая и Иуду.

д) *Его неизменное единство с Богом.* — Преодоление экзистенциального отчуждения в том Новом Бытии, каким является бытие Христа, не упраздняет конечности и тревоги, амбивалентности и трагедии. Это значит, что для такого преодоления характерно включение негативностей существования в ненарушенное единство с Богом. Тревога перед лицом неизбежной смерти не упразднена; она включена в соучастие в «воле Божией», то есть в его направляющей созидательности. Бездомность и незащищенность Иисуса относительно его физического, социального и умственного положения не только не убывали, но скорее усиливались вплоть до последнего момента его жизни. И все же они приняты в силу соучастия в том «трансцендентном месте», которое актуально является не местом, но вечным основанием всякого места и всякого момента времени. Покинутость Иисуса и его тщетные попытки быть принятым теми, к кому он пришел, не оборачиваются мгновенным и окончательным успехом; они включены в божественное приятие того, что отвергает Бога, в вертикальную линию той объединяющей любви, которая действенна там, где перерезана горизонтальная линия, ведущая от одного существа к другому. Вне его единства с Богом он обладает единством с теми, кто отделен от него и друг от друга из-за конечной самосоотнесенности и экзистенциальной самоизоляции. Как заблуждения, так и сомнение в равной степени не упразднены, но включены в соучастие в божественной жизни, а тем самым опосредованно включены и в божественное всеведение. И заблуждение, и истина включены в трансцендентную истину. Поэтому в образе Иисуса как Христа мы не находим никаких симптомов подавления сомнения. Те, кто не способен возвысить свои сомнения до той истины, которая трансцендирует всякую конечную истину, должны по-

давить их. Невольно они становятся фанатиками. Но в библейском образе Иисуса нет никаких следов фанатизма. Иисус не притязает на абсолютную уверенность в окончательной убежденности. Он отвергает фанатизм своих учеников по отношению к тем, кто за ним не следует. В силу той уверенности, которая трансцендирует и уверенность, и неуверенность в вопросах как религии, так и секулярной жизни, он принимает уверенность как элемент конечности. Это относится и к сомнению по поводу его собственного дела — того сомнения, которое с особенной силой прорывается на Кресте, но все-таки не разрушает его единства с Богом.

Именно таков образ Нового Бытия во Иисусе как во Христе. Это не образ богочеловеческого автомата, не подверженного серьезным искушениям, не вовлеченного ни в реальную борьбу, ни в трагические амбивалентности жизни. Нет, это образ той личностной жизни, которая испытывает на себе все последствия экзистенциального отчуждения, но в которой отчуждение преодолено в себе и сохраняется нерушимое единство с Богом. В это единство он принимает все негативности существования, при этом их не упраздняя. Это совершается посредством их трансцендирования в силу этого единства. Таково Новое Бытие, каким оно предстает в библейском образе Иисуса как Христа.

5. Историческое измерение Нового Бытия

Не существует личностной жизни без встречи с другими личностями внутри сообщества, и не существует сообщества без исторического измерения прошлого и будущего. Об этом отчетливо свидетельствует библейский образ Иисуса как Христа. Хотя его личностная жизнь и считается тем критерием, посредством которого судят о прошлом и будущем, однако это не изолированная жизнь, а то Новое Бытие, которое является качеством его собственного бытия, его бытием не ограничено. Оно относится и к тому сообществу, из которого он выходит, и к подготовительным проявлениям Нового Бытия в нем; это относится и к тому обществу, которое он создает, и к воспринимаемым в этом сообществе проявлениям Нового Бытия. Новый Завет со всей серьезностью относится к происхождению Иисуса от носителей подготовительного откровения. Сомнительные и противоречивые — если взглянуть на них с иной точки зрения — перечни предков Иисуса обладают той же символической ценностью, какой обладает, например, символ «Сын Давидов» (см. выше) и интерес к образу его матери. Все они — символы исторического измерения прошлого. В выборе Двенадцати Апостолов прошлое двенадцати колен Израилевых символически связано с будущим церкви. А без принятия Иисуса как Христа церковью он не мог бы стать Христом, потому что он никому бы не принес Новое Бытие. Если, создавая его образ, синоптики выражают особый интерес к прошлому, то в четвертом Евангелии выражен преимущественный интерес к будущему. Как бы то ни было, но библейский образ не несет ответственности за ту теологию, которая во имя «уникальности» Иисуса как Христа отсекает его от всего, что было до 1-го года и после года 30-го. В таком случае непрерывность божественного самопроявления в истории отрицается не только для дохристианс-

кого прошлого, но и для христианского настоящего и будущего. А это приведет к тому, что современный христианин лишится прямой связи с Новым Бытием во Христе. Его вынуждают перепрыгнуть через два тысячелетия к «1-30-му» годам и подчинить себя тому событию, на котором основано христианство. Но такой прыжок — иллюзия, поскольку сам факт того, что человек является христианином и называет Иисуса Христом, основан на непрерывности той силы Нового Бытия, которая действует в истории. Никакие антикатолические предубеждения не должны мешать протестантским теологам признать этот факт.

Хотя Новое Бытие и является в личной жизни, в сообществе Нового Бытия оно обладает пространственной широтой, а в истории Нового Бытия — временным измерением. Явление Христа в отдельной личности предполагает наличие как того сообщества, из которого она выходит, так и того сообщества, которое она создает. Безусловно, критерием обоих сообществ является образ Иисуса как Христа, хотя без них критерий этот никогда бы не мог появиться.

6. Противоборствующие элементы в образе Иисуса как Христа

В предыдущих разделах мы говорили об *образе* Иисуса как Христа, пренебрегая различиями и противоречиями библейского образа. Теперь же нам предстоит поставить вопрос о том, существует ли этот единый образ в Новом Завете фактически или же противоборствующие воззрения разных новозаветных авторов делают создание такого образа невозможным. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо дать ему сначала исторический, а потом и систематический ответ. Исторический ответ был уже отчасти дан тогда, когда раньше мы выдвинули положение о том, что все части Нового Завета согласуются между собой в утверждении, что Иисус есть Христос. Это по необходимости так, поскольку Новый Завет — книга того сообщества, основанием которого является принятие Иисуса как Христа. Однако данное положение не содержит в себе полного ответа на этот вопрос, поскольку имеются различные и даже в какой-то степени противоположные способы интерпретации того утверждения, что Иисус есть Христос. Можно сделать акцент на соучастии в Новом Бытии в условиях существования или на победе Нового Бытия над условиями существования. Очевидно, что первое положение было акцентировано синоптиками, а второе — Иоанном. Вопрос тут заключается не в том, можно ли создать гармонический исторический образ путем сочетания обоих изображений. Исторические исследователи почти единодушно дали на этот вопрос отрицательный ответ. Вопрос, однако, состоит в том, могут ли эти контрасты после их осознания верующим воспрепятствовать восприятию библейского образа Иисуса как носителя Нового Бытия. В этом случае контраста между синоптическим акцентом на соучастии Иисуса в негативностях существования и Иоанновым акцентом на победе Христа над этими негативностями можно сказать (хотя все еще в описательных терминах), что различие не ведет к исключению контрастирующего элемента. Есть свидетельства и символы славы Иисуса как Христа у синоптиков, и есть свидетельства и

символы страданий Иисуса как Христа у Иоанна. И тем не менее систематический вопрос все равно неизбежен.

То же самое можно сказать и о том контрасте, который во многом совпадает с контрастом между общим настроением синоптиков и у Иоанна, то есть с контрастом между представленными у синоптиков речениями Иисуса, центрированными вокруг темы Царства, и христоцентрированной природой речений у Иоанна. То самосознание, которое выражено в этих свидетельствах двух родов, кажется абсолютно противоположным. И здесь тоже можно дать предварительный описательный ответ. Нельзя сказать, чтобы синоптики никак не выражали мессианское самосознание Иисуса. Самое главное, что они не приводят ни одного слова Иисуса, которым он бы отождествлял себя с отчуждением человечества. Иисус погружается в отчуждение и берет на себя всего его трагические и саморазрушительные последствия, но он себя с ним не отождествляет. Разумеется, синоптический Иисус не мог бы говорить о себе так же прямо и открыто, как это делает Христос Евангелия от Иоанна. Однако для того, чья общность с Богом не нарушена, характерно, что он ощущает дистанцию между собой и теми другими, к которым это не относится. И все-таки контраст между этими двумя типами речений столь велик, что он создает систематическую проблему.

Третья проблема появляется как у синоптиков, так и у Иоанна. Речь идет о том, каким именно образом Иисус помещает себя в эсхатологические рамки. И в этом пункте имеются различия на последовательных уровнях — различия, характерные как для традиции синоптиков, так и для Четвертого Евангелия. У синоптиков Иисус иногда выступает всего-навсего в качестве пророка, возвещающего о грядущем царстве, а иногда в качестве центральной фигуры эсхатологической драмы. Он должен умереть за грехи людей и воскреснуть; он исполняет эсхатологические пророчества Ветхого Завета; он вернется на облаках небесных и будет судить мир; он будет вкушать эсхатологическую пищу вместе со своими учениками^{25*}. У Иоанна он порой повторяет эти эсхатологические постулаты, а порой преобразует их в положения о тех эсхатологических процессах, которые должны произойти в его присутствии, когда он будет осуждать одних и спасать других. Опять-таки необходимо сказать, что ни у Иоанна, ни у синоптиков эти контрасты не исключительны, однако они достаточно сильны для того, чтобы требовать систематического рассмотрения.

Тот удивительный факт, что на протяжении веков эти контрасты не ощущались, объясняется в основном преобладающим влиянием образа Христа четвертого Евангелия в сочетании со криптомонофизитской тенденцией церкви. Для Лютера Евангелие от Иоанна все еще остается «главным», несмотря на то что сам Лютер подчеркивает умаленность Христа. Подобно большинству других христиан, он читал слова Иисуса Христа у синоптиков так, как если бы они были словами Христа Иисуса в Евангелии от Иоанна, несмотря на их несовместимость в букве. Этой ситуации больше не существует: теперь многие христиане эти различия видят, и нельзя требовать, чтобы они закрыли на них глаза.

Ответ заключается в том, что необходимо проводить различие между тем символическим обрамлением, в котором явлен образ Иисуса как

Христа, и той субстанцией, в которой присутствует сила Нового Бытия. Мы перечислили и обсудили те различные символы, в которых был интерпретирован факт «Иисус» (Одним из этих символов является «Христос»). Эти интерпретации не являются добавлениями к тому, что в ином отношении было бы законченным образом; они являются тем имеющим решающее значение обрамлением, в котором этот образ представлен. Например, символ «Сына Человеческого» согласуется с эсхатологическим обрамлением, символ «Мессии» согласуется с теми эпизодами, в которых рассказывается о деятельности Иисуса как целителя и проповедника; символ «Сын Божий» и концептуальный символ «Логос» («Слово») согласуются со стилем речи и действия Евангелия от Иоанна. Однако во всех этих случаях суть остается незатронутой. Она трехцветно просвечивает как сила Нового Бытия: во-первых, и самым решающим образом, — как неразрывное единство центра его бытия с Богом; во-вторых, — как безмятежность и величие того, кто сохраняет это единство вопреки всем тем нападениям, которые исходят от отчужденного существования; и, в-третьих, — как та самоотверженная любовь, которая представляет и актуализирует божественную любовь, тем, что принимает на себя экзистенциальное саморазрушение. В Евангелиях (или на этот предмет в Посланиях) нет такого эпизода, в котором устранялась бы сила этого трисоставного проявления Нового Бытия в библейском образе Иисуса как Христа.

В. Оценка христологического догмата

1. Природа и функция христологического догмата

Христологическая проблема возникла тогда, когда начались искания Нового Бытия, то есть тогда, когда люди осознали свою экзистенциальную бедственность и начали вопрошать, можно ли преодолеть свою бедственность установлением нового порядка реальности. В предварительном виде христологическая проблема появилась в пророческих и апокалиптических ожиданиях, связанных с Мессией или Сыном Человеческим. Основания для сформулированной христологии создавались посредством того способа, которым авторы Нового Завета применяли символы к Иисусу, которого они называли «Христом». Эти символы мы уже перечисляли при обсуждении исторических исследований библейской литературы. Эти символы (Сын Человеческий, Сын Божий, Христос, Логос) мы обсудили в четыре этапа, последним из которых было буквалистское искажение этих символов. Эта опасность (а она в христианстве присутствует всегда) была одной из причин того, почему ранняя церковь стала интерпретировать христологические символы в концептуальных терминах, ставших доступными через греческую философию. Лучше других для этой цели подходил символ Логоса, который по самой своей природе является символом концептуальным, имеющим как религиозные, так и философские корни. Вследствие этого христология ранней церкви стала христологией Логоса. Было бы нечестно критиковать Отцов церк-

ви за то, что они пользовались понятиями греческой философии. Просто не существовало других доступных концептуальных выражений для выражения когнитивной встречи человека с его миром. Вопрос о том, были ли эти понятия адекватны для интерпретации христианской Вести, остается вечным вопросом теологии. Но было бы ошибочно априорно отвергать те греческие концепты, которые использовались ранней церковью: выбора у нее не было.

Центром догматической деятельности ранней церкви было создание христологического догмата. Все прочие вероучительные положения (прежде всего те, которые имеют отношение к Богу и человеку, Духу и Троице) либо обеспечили предпосылки для создания христологического догмата, либо стали его следствиями. Крещальное исповедание Иисуса Христом^{26*} является тем текстом, по отношению к которому христологический догмат является комментарием. Основные нападки на христианский догмат имплицитно или эксплицитно делаются на христологическом уровне. Некоторые из них направлены против его сущности, то есть против крещального исповедания, а некоторые — против его формы (как, например, против использования греческих концептов). Чтобы судить о догмате правильно (включая и правильную оценку нападков на него), необходимо понимать его природу и значение.

Однако некоторых критических замечаний по поводу христологического догмата и догмата как такового даже и не возникло бы, если бы осознавалось, что догматы возникают не по так называемым «спекулятивным» причинам. Хотя когнитивный *эрос* и не исключен из процесса образования догматов, однако догматы, как говорил Лютер, являются теми «охранительными» учениями, которые призваны сохранять субстанцию христианской Вести, защищая ее от искажений, исходящих как извне, так и изнутри церкви. Если это будет уяснено и если использование догмата в политических целях будет признаваться демоническим искажением его изначального смысла, то тогда, не боясь авторитарных последствий, можно будет наделить позитивным смыслом и догмат вообще, и христологический догмат в частности. Но тогда стоило бы задать еще два достаточно различных вопроса. Во-первых, это вопрос о том, до какой степени догмату удалось заново утвердить подлинный смысл христианской Вести и защитить ее от угрозы актуальных искажений. И, во-вторых, это вопрос о том, до какой степени успешной оказалась концептуализация тех символов, которые выражают христианскую Весть. Если на первый вопрос можно ответить совершенно позитивно, то на второй — совершенно негативно. Христологический догмат спас церковь, но спас он ее весьма неадекватными средствами.

Неадекватность этих средств отчасти объясняется неадекватностью всякого человеческого концепта для выражения вести о Новом Бытии во Иисусе как во Христе. Отчасти же это объясняется особой неадекватностью греческих концептов, которые, несмотря на свое универсальное значение, все-таки зависят от той конкретной религии, которая определяется такими божественными персонажами, как Аполлон и Дионис. Такого рода критика весьма отлична от той, к которой прибегали Адольф Гарнак, его предшественники и его последователи: они утверждали, что использование ранней церковью греческих концептов неиз-

бежно вело к интеллектуализации Евангелия. В основе этого утверждения лежало предположение о том, что греческая философия как классического, так и эллинистического периодов была по своей природе интеллектуалистической. Однако по отношению к обоим этим периодам предположение это ошибочно. В архаическую и классическую эпохи греческая философия была делом экзистенциальной важности — как в случае трагедии, так и в мистериальных культах). Философия страстно (хотя и когнитивными средствами) искала то, что не подвержено никаким изменениям, и выражала это в теоретических, моральных и религиозных терминах. Ни Сократа, ни Зенона, ни стоиков, ни Плотина, ни неоплатоников нельзя назвать интеллектуалистами, а в эллинистический период термин «интеллектуалистский» звучал почти абсурдно. Философские школы даже и поздней античности были организованы как культовые сообщества, где термин «догмат» был тождествен их базисным воззрениям, причем утверждалось, что авторитет их основателей был делом божественного вдохновения, а от членов этих школ требовалось принимать их базисные учения.

Использование греческих концептов не означает интеллектуализацию христианской Вести. Точнее было бы утверждать, что это означает эллинизацию христианской Вести. Можно с уверенностью сказать, что христологический догмат носит эллинистический характер. Однако это было неизбежно для церкви, занимавшейся в эллинистическом мире активной миссионерской деятельностью. Церковь, чтобы ее воспринимали, должна была использовать все те формы жизни и мышления, которые были созданы различными источниками эллинизма и которые к концу античной эпохи слились воедино. Три из них имели для христианской церкви чрезвычайное значение: это мистериальные культы, философские школы и Римское государство. Христианство адаптировалось ко всем ним. Оно стало и мистериальным культом, и философской школой, и юридической системой. Но при этом оно не перестало быть собранием, основанным на вести о том, что Иисус есть Христос. Оно осталось церковью в эллинистических формах жизни и мышления. Оно не отождествило себя ни с одной из этих форм, но их преобразовало и даже сохранило критичность по отношению к их преобразованию. Несмотря на длительные периоды традиционализма, церковь была порой способна возвыситься до самокритики и пересмотра усвоенных ею форм. Христологический догмат использует те греческие концепты, которые в эллинистический период уже претерпели эллинизирующее преобразование (как это произошло, например, с концептом Логоса). Этот процесс продолжался, сопровождаясь еще и христианизацией концептов. Но даже и в этой форме концепты (как, в сфере практической, институты) ставили перед христианской теологией вечную проблему. Например, при обсуждении христологического догмата с необходимостью встают следующие вопросы: «Исполнили ли вероучительные положения то назначение, которое, как предполагалось, они должны были исполнить, то есть подтвердили ли они весть об Иисусе как о Христе и защитили ли они ее от актуальных искажений, обеспечив концептуально ясное выражение смысла Вести?» В этом отношении вероучительное положение может оказаться несостоятельным двумя возможными образами, оказавшись

несостоятельным как по сути, так и в своей концептуальной форме. Примером несостоятельности первого рода являются полумонофизитские изменения в символе веры Халкидонского собора начиная с середины VI века. В этом случае причиной искажения изначальной Вести было не использование греческих философских концептов, но то влияние, которое оказало на Соборы мощное течение магически-суеверного благочестия. Примером неадекватности концептуальной формы может служить сама формулировка Халкидонского символа веры. По своему намерению и замыслу она оставалась верна подлинному смыслу христианской Вести. Она спасла христианство от полного упразднения образа Иисуса как Христа в той мере, в какой это имело отношение к соучастию в Новом Бытии в состоянии отчуждения. Но это было осуществлено посредством аккумуляции мощных парадоксов (а в используемых концептуальных рамках иначе и быть не могло). Халкидонский символ был неспособен предложить конструктивную интерпретацию, хотя именно по этой причине изначальное и вводились философские концепты. Теологии незачем проклинать необходимые ей концептуальные средства в том случае, когда причиной неудачи является искажение благочестия. Незачем ей и приписывать неадекватность концептуальных средств религиозной слабости. Не должна она и пытаться избавиться от всех философских концептов, потому что актуально это означало бы избавление от самой себя! Теология должна быть свободна от тех концептов, которыми она пользуется, но она должна быть свободна и *для* этих концептов! Она должна быть свободна от смешения своей концептуальной формы со своей субстанцией, но она должна быть свободна и *для* выражения этой субстанции с помощью любого средства, которое окажется более адекватным, чем те, которые уже даны церковной традицией.

2. Опасности и решения в развитии христологического догмата

Двумя опасностями, которые грозят всякому христологическому мышлению, являются непосредственные следствия утверждения о том, что Иисус есть Христос. Попытка истолковать это утверждение концептуально может привести либо к актуальному отрицанию того, что Иисусу как Христу присущ характер Христа, либо к актуальному отрицанию того, что Иисусу как Христу присущ характер Иисуса. Христология всегда должна идти по краю между этими двумя пропастями и она должна знать, что ее успех никогда не будет полным в той мере, в какой она затрагивает божественную тайну, которая остается тайной даже и в ее проявлении.

В традиционных терминах эта проблема обсуждалась как отношение между божественной и человеческой «природами» во Иисусе. Всякое умаление человеческой природы лишило бы Христа его всецелого соучастия в условиях существования. А всякое умаление божественной природы лишило бы Христа его всецелой победы над экзистенциальным отчуждением. В обоих случаях он не мог бы создать Новое Бытие. Его бытие было бы меньшим, чем Новое Бытие. Таким образом, проблема заключалась в том, каким именно образом представить себе единство природы полностью человеческой с природой полностью божественной. Эта про-

блема никогда не разрешалась адекватно даже и в границах человеческих возможностей. Учение о двух природах во Христе ставит верный вопрос, но пользуется неверными концептуальными средствами. Основная неадекватность заключена в самом термине «природа». В применении к человеку он амбивалентен, в применении к Богу - неверен. Этим-то и объясняется неизбежность окончательного неуспеха Соборов (таких, например, как Никейский и Халкидонский) несмотря на их субстанциальную истинность и их историческую значимость. Решение Никейского собора, защищавшееся Афанасием^{27*} как дело жизни и смерти церкви, сделало недопустимым отрицание божественной силы Христа в откровении и спасении. Если говорить в терминах полемики Никейского собора, то сила Христа — это сила божественного Логоса, начала божественного самопроявления. Это приводит к вопросу о том, равен ли в своей божественной силе Логос Отцу, или же он меньше него. Если утверждается первое, то различие между Отцом и Сыном как бы исчезает, как в ереси савеллиан. Если же утверждается второе, то Логос, даже если и называть его величайшим из всех творений, все-таки остается сотворенным и потому неспособным спасти творение, как это представлено в ереси ариан^{28*}. Только тот Бог, который является Богом реально, и может творить Новое бытие, но никак не полубог. И эту идею должен был выразить, как предполагалось, термин *homo-ousios*, то есть «равносущный». Однако в этом случае у полуариан возникал вопрос о том, каким образом может существовать различие между Отцом и Сыном и не может ли тогда образ Иисуса истории стать совершенно непонятным. Афанасию и наиболее близким его последователям (таким, например, как Марцеллу^{29*}) отвечать на такого рода вопросы было нелегко.

Никейская формула символа веры^{30*} зачастую считалась фундаментальным триадологическим положением церкви. Ее отличали от христологических решений V века, однако это вводит в заблуждение. Учение о Троице независимо укоренено во встрече с Богом во всех его проявлениях. Мы пытались показать, что идея «Бога живого» требует провести различие между элементом «бездны» божественного, элементом формы и их духовным единством. Этим и объясняется то многообразие форм, в которых тринитарный символизм проявляется в истории религии. Христианское учение о Троице систематизирует идею и добавляет решающий элемент отношения Христа к Логосу. Именно последний пункт и привел к систематически развитому догмату о Троице. Решение Никейского собора является решением христологическим, хотя оно решающим образом и способствовало созданию догмата о Троице. Точно так же переформулированная и расширенная в Константинополе (381 г.) никейская формулировка представляла собой христологическое положение, хотя оно и прибавило божественность Святого Духа к божественности Логоса. Если бытие Иисуса как Христа есть Новое Бытие, то тогда человеческий дух человека Иисуса не может сделать его Христом; это должен быть божественный Дух, который, как и Логос, не может быть ниже Бога. И хотя окончательному обсуждению учения о Троице должно предшествовать развитие идеи Духа (часть IV), однако уже здесь можно сказать, что тринитарные символы станут пустыми, если отделить их от двух данных в опыте основ этих символов —

от опыта Бога живого и от опыта Нового Бытия во Христе. Как Августин, так и Лютер ощущали это. Августин обнаружил, что различие между тремя *лицами* (а не личностями) Троицы не имеет никакого содержания и используется «не для того, чтобы сказать нечто, но для того, чтобы не оставаться в молчании». И впрямь, такие термины, как «нерожденный», «предвечно рожденный», «происходящий от Отца», даже если и понимать их как символы (каковыми они, разумеется, и являются), не говорят ничего такого, что могло бы иметь смысл для символического воображения. Лютер обнаружил, что такое слово, как «Троица», кажется странным и нелепым, но что здесь, как и в других случаях, лучшего слова нет. Поскольку он знал о двух экзистенциальных корнях тринитарной идеи, он и отверг такую теологию, которая делает тринитарную диалектику игрой с бессмысленными числовыми комбинациями. Догмат Троицы является вспомогательной частью христологического догмата, а решение Никейского собора избавило христианство от отката к культу полубогов. Оно отвергло такие интерпретации Иисуса как Христа, которые лишили бы его силы творить Новое Бытие.

Решение Никейского собора о том, что в человеке Иисусе из Назарета присутствует сам Бог, а не полубог, не упразднило возможности утраты Иисусом как Христом характера Иисуса, или, если говорить в терминах традиционной теологии, не упразднило возможности отрицания его всецелой человеческой природы. И опасность эта, как мы уже несколько раз указывали, была вполне реальной. Народное и монашеское благочестие было не удовлетворено вестью о вечном единстве Бога и человека, явившегося в условиях отчуждения. Это благочестие хотело «большого». Оно жаждало видеть Бога, ходящего по земле, соучаствующего в истории, но не вовлеченного ни в конфликты существования, ни амбивалентности жизни. Народное благочестие желало не парадокса, но «чуда». Оно хотело такого события, которое было бы аналогично всем другим событиям во времени и в пространстве, «объективного» события, происходящего в сверхъестественном смысле. Однако такого рода благочестие открывало пути для всевозможных суеверий. Христианство оказалось в опасности: его грозила поглотить волна той «вторичной религии», теологическое оправдание которой предлагало монофизитство. Эта опасность вскоре стала реальной в таких странах, как Египет, который отчасти именно поэтому стал легкой добычей для иконоборческого ислама. Эту опасность можно было бы куда легче преодолеть, если бы не та поддержка, которую подобное народное благочестие получило в стремительно развивающихся аскетически-монашеских движениях с их прямым влиянием на решения Соборов. Враждебность монахов ко всему «естественному» (причем не только в его экзистенциальном искажении, но даже в его эссенциальной благодати) делала их фанатичными врагами той теологии, которая акцентировала всецелое соучастие Христа в экзистенциальной бедственности человека. В лице архиепископа Кирилла Александрийского^{31*} объединенное народное и монашеское благочестие обрело теологически осторожного и политически искусного защитника. Монофизитская тенденция в ее софистической форме возобладала бы во всей церкви, если бы ей не противостояла одержавшая частичную победу оппозиция.

Оппозицию составляли теологи, которые серьезно восприняли соучастие Иисуса в экзистенциальной бедственности человека. Составляли ее и такие церковные лидеры, как папа римский Лев^{32*}, который в соответствии с его западной традицией подчеркивал исторически-динамический характер Нового Бытия во Христе и выступал против распространенного на Востоке представления о его статически-иерархическом характере. Эта оппозиция в основном одержала победу на Халкидонском соборе — вопреки всем недостаткам халкидонской формулировки. Эта победа воспрепятствовала тому, чтобы Христос был лишен своего характера как Иисуса, хотя впоследствии на Востоке (в Константинополе) имели место успешные попытки пересмотреть решения Халкидонского собора в соответствии с позицией Кирилла. Однако авторитет Халкидона был слишком прочным, а дух Халкидона слишком соответствовал основным тенденциям западного благочестия (включая и более позднее протестантское благочестие), что его невозможно было одолеть.

В двух принятых ранней церковью величайших решениях в событии Иисуса как Христа были сохранены как характер Христа, так и характер Иисуса. И произошло это вопреки использованию чрезвычайно неадекватных средств. Именно такое суждение о христологической деятельности церкви и лежит в основе данного изложения христологической проблематики.

3. Христологическая задача настоящей теологии

Общие следствия, которые должны быть выведены из приведенных выше суждений, вполне ясны, но нуждаются в конкретной разработке. Протестантская теология должна принять «католическую» традицию в той мере, в какой она основывает себя на субстанции двух великих решений ранней церкви (решений Никеи и Халкидона). Протестантская теология должна стараться найти те новые формы, в которых может быть выражена Христологическая субстанция прошлого. В предшествующих христологических разделах нашей работы содержалась попытка сделать это. В них подразумевается критическое отношение как к ортодоксальной, так и к либеральной христологии протестантской теологии последних веков. Развитие протестантской ортодоксии как в классический период, так и в более позднее время, когда ее положения формулировались заново, продемонстрировало невозможность дать удобопонимаемое решение христологической проблемы в понятиях классической терминологии. Заслуга теологического либерализма заключалась в том, что посредством историко-критических исследований (таких, например, как «История догмата» Гарнака) он показал, что все попытки разрешить христологическую проблему в терминах теории двух природ неизбежно приводят к противоречиям и нелепостям. Однако сам по себе либерализм не внес сколько-нибудь значительного вклада в христологию с точки зрения систематической терминологии. Если говорят, что «Иисуса нет в Евангелии, которое провозгласил Иисус», то тем самым из события «Иисус Христос» исключается характер Христа. Даже такие историки, как Альберт Швейцер, который подчеркивал эсхатологический характер Вести Иисуса и его

самоинтерпретацию как центральной фигуры эсхатологии, не пользовались этим элементом в своих христологиях. Они его отсекали, считая совокупностью чуждого Евангелию воображения и делом апокалиптического экстаза. Присущий этому событию характер Христа был включен в характер Иисуса. И все-таки было бы нечестно отождествлять либеральную теологию с арианством. Представленный ею образ Христа - это не образ полубога. Скорее это образ того человека, в котором уникально проявил себя Бог. Однако это не образ того человека, бытие которого было Новым Бытием и который был способен преодолеть экзистенциальное отчуждение. Ни ортодоксальные, ни либеральные методы протестантской теологии не адекватны той христологической задаче, которую теперь должна выполнить протестантская церковь.

Ранняя церковь прекрасно осознавала, что христология является экзистенциально необходимым, хотя теоретически и неинтересным делом церкви. А если так, то ее предельным критерием является само по себе экзистенциальное. Христология «сотериологична», то есть детерминирована вопросом спасения. Чем более величественно то, что мы говорим о Христе, тем более величественно будет и то спасение, которое мы можем от него ожидать. Эти слова раннехристианского апологета остаются действительными для всякого проявления христологической мысли. Конечно, различия возникнут в том случае, если мы попытаемся дать определение тому, что означает «величественное» в отношении ко Христу. Для монофизитского мышления в его нюансах (начиная от времен ранней церкви и до наших дней) величественное о Христе говорится в том случае, если его «малость», то есть его соучастие в конечности и трагедии, поглощается его величием, то есть его силой преодолевать экзистенциальное отчуждение. Именно этот акцент на «божественной природе» и был назван «высокой» христологией. Однако какими бы «высокими» ни были те божественные свойства, которые в огромном множестве приписываются Христу, в результате мы получаем такую христологию, ценность которой очень невелика потому, что во имя сверхъестественного чуда она устраняет парадокс. А спасение может исходить лишь от того, кто в полной мере соучаствовал в экзистенциальной бедственности человека, а вовсе не от того Бога, который ходил по земле и был во всех отношениях «неравен нам». Протестантский принцип, согласно которому Бог так же близок к наинизшему, как и к наивысшему, и согласно которому спасение не является перенесением человека из материального в так называемый духовный мир, требует той «низкой христологии», которая актуально является подлинно высокой христологией. С точки зрения именно этого критерия и стоило бы судить предпринимавшуюся ранее христологическую попытку.

Мы уже ссылались на то понятие природы, которое использовалось в таких терминах, как «божественная природа» и «человеческая природа». Мы уже выявили, что термин «человеческая природа» амбивалентен, а термин «божественная природа» совершенно неадекватен. Термином «человеческая природа» может обозначаться сущностная или сотворенная природа человека; им может обозначаться экзистенциальная или отчужденная природа человека, а может обозначаться и природа человека в амбивалентном единстве этих двух природ. Если термин «человеческая

природа» приложить ко Иисусу как ко Христу, то мы должны сказать, что он обладает в полной мере человеческой природой в первом смысле этого слова. Поскольку он сотворен, он является конечной свободой так же, как и всякое человеческое существо. В отношении второго смысла «человеческой природы» мы должны сказать, что он обладает экзистенциальной природой человека как реальной возможностью, но обладает ею таким образом, что искушение (а оно является возможностью) всегда включается в единство с Богом. А из этого следует, что в третьем смысле человеческая природа должна быть приписана Иисусу в той мере, в какой он вовлечен в трагические амбивалентности жизни. В этих обстоятельствах настоятельной необходимостью является отказ от термина «человеческая природа» в отношении ко Христу и его замена описанием динамики его жизни, что мы и пытались делать. В той культуре, где «природа» была понятием всеобъемлющим, термин «человеческая природа» был адекватен. Люди, боги и все другие составляющие универсум существа принадлежат природе, то есть тому, что растет само по себе. Если понимать Бога как того, кто трансцендирует все сотворенное, трансцендирует качественно и бесконечно, то тогда термином «божественная природа» может обозначаться только то, что делает Бога Богом, — то, о чем следовало бы думать в том случае, если думаешь о Боге. В этом смысле природа — это сущность. Однако Бог не имеет сущности в отрыве от существования; он находится по ту сторону сущности и существования. Он есть то, что он есть — вечно и через себя. Это можно еще назвать и сущностной природой Бога. Но в таком случае актуально говорят: сущностно для Бога то, что он трансцендирует всякую сущность. Более конкретным символическим выражением этой идеи является то, что Бог вечно созидателен, что через себя он созидает мир, а через мир — себя. Нет такой божественной природы, которая могла бы быть абстрагирована от его вечной созидательности.

В результате этого анализа выясняется, что термин «божественная природа» сомнителен и что он не может быть приложен ко Христу сколько-нибудь осмысленно, поскольку Христос (тот, кто является Иисусом из Назарета) не находится по ту сторону сущности и существования. А вот если бы он находился, то он не мог бы быть той личностной жизнью, которая жила в ограниченный период времени, родилась и должна была умереть, не был бы конечным существом — искушаемым и трагически вовлеченным в существование. Утверждение о том, что Иисус как Христос — это личностное единство божественной и человеческой природ, должно быть заменено утверждением о том, что во Иисусе как во Христе вечное единство Бога и человека стало исторической реальностью^{33*}. В его бытии Новое Бытие реально, а Новое Бытие — это восстановленное единство Бога и человека. Мы заменяем неадекватное понятие «божественная природа» понятиями «вечное богочеловеческое единство» или «Вечное Богочеловечество». Вводя такие понятия, мы заменяем статическую сущность динамическим отношением. Уникальность этого отношения никоим образом не ослабляется его динамическим характером; однако, устраняя понятие «двух природ», которое не охватывает ни одного из входящих в его состав понятий и которое совершенно не объясняет их единства, мы готовы пользоваться теми со-

относительными понятиями, которые делают удобопонимаемым динамический образ Иисуса как Христа.

В состав обоих этих терминов входит слово «вечный», являющееся добавлением к соотносительному описанию. «Вечный» указывает на общую предпосылку уникального события «Иисус как Христос». Это событие могло бы и не иметь места, если бы в божественной жизни не было вечного единства Бога и человека. Это единство в состоянии чистой эссенциальности или потенциальности может быть актуализировано посредством конечной свободы, а в уникальном событии «Иисус как Христос» оно актуализировалось вопреки экзистенциальному разрыву. Характер этого единства был описан в конкретных терминах евангельских повествований. Абстрактные дефиниции природы этого единства столь же невозможны, как и психологические исследования его характера. Можно сказать лишь то, что именно единство между Богом и центром личностной жизни детерминирует все то, что было им произнесено и что сопротивляется исходящим из экзистенциального отчуждения попыткам разорвать его.

Теперь же встает вопрос о том, не приводит ли замена теории «двух природ» динамически-соотносительными понятиями к устранению важной идеи «Воплощения». Не ведет ли это соотносительное понятие к отказу от христологии Воплощения и возвращению к христологии усыновления? Прежде всего, в ответ на это можно сказать, что как христология воплощения, так и христология усыновления имеют библейские корни, и (как по этой, так и по другим причинам) занимают в христианском мышлении законное место. Однако помимо этого необходимо сказать и то, что ни одна из этих христологий не может развиваться без другой. Адопционизм^{34*}, то есть учение о том, что Бог посредством своего Духа усыновил человека Иисуса как своего Мессию, приводит к следующему вопросу: «Почему именно его?» А этот вопрос опять возвращает нас к той полноте свободы и судьбы, которая создала неразрывное единство между ним и Богом. Повествование о девственном рождении помогает проследить историю этого единства вплоть до самого его начала и даже еще дальше — до его предков. Символ его до-существования создает вечное измерение, а учение о Логосе, ставшем исторической реальностью (плотью), указывает на то, что было названо «Воплощением». Христология Воплощения была нужна для того, чтобы объяснить христологию усыновления. Этот процесс был необходим. Но в равной мере необходимым (хотя и не всегда заметным) является и то, что христология Воплощения для своего осуществления нуждается в теологии усыновления. Сам термин «Воплощение» (равно как и термин «божественная природа») адекватен языческому миропониманию. Поскольку боги принадлежат универсуму, то они могут без труда проникать во все формы универсума: бесконечные метаморфозы возможны. Когда христианство прибегает к термину «Воплощение», оно пытается выразить парадокс, согласно которому тот, кто трансцендентен универсуму, является в нем и в его условиях. В этом смысле всякая христология — это христология Воплощения. Однако присущая этому термину коннотация приводит к таким идеям, которые едва ли отделимы от языческих мифов о перевоплощениях (метаморфозах) богов. Если сделать акцент на греческом глаголе *egeneto*

Иоанновой фразы *Logos sarx egeneto* («Слово стало плотью»), то это будет самой что ни на есть мифологией перевоплощения. И вполне естественно, что тут должен возникнуть вопрос о том, каким же образом нечто, *становящееся* чем-то еще, может в то же время оставаться тем, что оно уже есть. Или же Логос каким-то образом исчез, когда родился Иисус из Назарета? В этом случае абсурдность заменяет собой мысль, а вера именуется приятием абсурдностей. Воплощение Логоса является не метаморфозой, но его всецелым проявлением в личностной жизни. Однако проявление в личностной жизни — это динамический процесс, включающий в себя напряженность, риск, опасности и детерминированность как свободой, так и судьбой. Такова сторона усыновления, без которой акцент на Воплощении сделал бы нереальным живой образ Христа. Тогда он лишился бы конечной свободы, поскольку перевоплотившееся божественное сущее не имеет свободы быть чем-то иным кроме божественного. Тогда у него не было бы серьезных искушений. Протестантизм данному решению благоприятствует. Он не отрицает самой идеи Воплощения, однако устраняет из нее языческие коннотации и отвергает ее супранатуралистическую интерпретацию. Подобно тому как протестантизм утверждает оправдание грешника, он требует и утверждения христологии соучастия Христа в греховном существовании, в то же время включая и победу над ним. Христологический парадокс и парадокс оправдания грешника — это один и тот же парадокс. Это — парадокс Бога, принимающего тот мир, который его отвергает. Некоторые черты представленной здесь христологической позиции обладают сходством с христологией Шлейермахера в том виде, в каком она представлена в его *Glaubenslehre* [«Учении о вере»]. Шлейермахер заменил учение о двух природах учением о божественно-человеческом отношении. Он говорит о том богосознании в Иисусе, сила которого превосходит богосознание всех других людей. Он описывает Иисуса как *Urbild* («изначальный образ») того, чем человек является сущностно и от чего он отпал. Сходство тут очевидно, хотя это и не тождество. Сущностное богочеловечество указывает на обе стороны отношения, причем делается это в терминах вечности. Это — объективная структура, а не состояние человека. Выражению «сущностное единство между Богом и человеком» присущ онтологический характер; «богосознанию» Шлейермахера присущ характер антропологический. Термин *Urbild*, когда он прилагается ко Иисусу как ко Христу, не имеет той решающей импликации, которая есть у термина «Новое Бытие». В слове *Urbild* ясно выражена идеалистическая трансцендентность истинной человечности над человеческим существованием, тогда как в словосочетании «Новое Бытие» решающим является соучастие того, кто есть *еще и Urbild* («сущностный человек»). Новое Бытие ново не только по сравнению с существованием, но еще и по сравнению с сущностью — в той мере, в какой сущность остается чистой потенциальностью. *Urbild* продолжает неподвижно пребывать над существованием; Новое Бытие соучаствует в существовании и преодолевает его. И на этот раз различие возникает благодаря онтологическому элементу. Однако все эти различия, выражающие различные предпосылки и следствия, не должны были бы скрывать тот факт, что сходные проблемы и решения появляются тогда, когда протестантская

теология идет тем путем, который пролегает между классической и либеральной христологией. Такова наша нынешняя ситуация. А для тех проблем, которые она перед нами ставит, мы должны искать решения.

Г. Универсальное значение события «Иисус Христос»

1. Уникальность и универсальность события

Христология является функцией сотериологии. Проблема сотериологии создает христологический вопрос и задает направление христологическому ответу. Ведь именно Христос приносит Новое Бытие, именно Христос спасает людей от их старого бытия, то есть от их экзистенциального отчуждения и его саморазрушительных последствий. Такой критерий был предпосылкой всех христологических утверждений, но теперь мы должны рассмотреть его непосредственно. Мы должны задаться вопросом о том, в каком смысле и каким образом Иисус как Христос является спасителем или, точнее сказать, каким образом уникальное событие Иисуса как Христа имеет универсальное значение для всякого человеческого существа и опосредованно для всего универсума.

Библейский образ Иисуса — это образ уникального события. Иисус является как индивид наряду с другими индивидами, хотя он уникален и в своей судьбе, и в каждой отдельной черте своего характера, и в своем историческом окружении. Именно эта конкретность и несравненная уникальность «реального» образа и наделила христианство приоритетом над мистериальными культами и гностическими прозрениями. Реальная, индивидуальная жизнь сияет сквозь все его слова и деяния. В сравнении с ним божественные персонажи мистериальных культов остаются абстрактными, лишенными свежих красок реально проживаемой жизни, лишенными исторической судьбы и напряженностей конечной свободы. Образ Иисуса как Христа одолел их силой конкретной реальности.

И тем не менее новозаветных авторов не интересовал рассказ об истории уникально интересного человека. Целью Нового Завета было дать образ того, кто является Христом и кто именно поэтому имеет универсальное значение. В то же время Новый Завет и не уничтожает индивидуальные черты в образе Христа, но скорее соотносит их с его характером как Христа. Каждая черта новозаветных повествований становится прозрачной для того Нового Бытия, которое является его бытием. В каждом выражении его индивидуальности проявляется его универсальное значение.

Мы уже провели разграничение между историческим, легендарным и мифическим элементами в библейских повествованиях. Если целью является показ универсальности Иисуса как Христа в рамках его индивидуальности, то это разграничение дает нам возможность рассматривать библейские свидетельства тремя способами. Во-первых, можно рассматривать их в виде тех исторических сообщений, которые были выбраны соответственно ценности содержащихся в них ответов на вопросы чело-

веческого существования вообще и раннехристианских общин в частности. В результате возникает то, что было названо «эпизодическим» характером евангельских повествований. Второй способ заключается в акцентировании универсального качества отдельных историй посредством более или менее легендарной формы. Посредством третьего способа универсальный смысл целого события «Иисус из Назарета» выражается в символах и мифах. Эти три способа зачастую друг друга перекрывают, однако третий из них имеет для христологического мышления решающее значение. Ему присущ характер непосредственной исповеди, благодаря чему он становится источником вероисповедных выражений христианской веры. Для того чтобы на основе библейской литературы описать универсальное значение Иисуса как Христа, необходимо придерживаться этих символов и пользоваться историческими и легендарными рассказами только для подтверждения.

Однако наличие символов и мифов поднимает ту проблему, которая вышла на передний план дискуссии о «демифологизации» Нового Завета. Хотя в этой дискуссии и имеется несколько «устаревших» черт, однако она значима и для всей христианской истории, и для истории религии вообще. Когда выше мы обсуждали природу исторического исследования и восприятия Христа, основным пунктом было то, что христологические символы являются тем способом, посредством которого исторический факт по имени «Иисус из Назарета» воспринимался теми, кто считал, что он - Христос. Эти символы должны пониматься именно как символы, и они утрачивают свой смысл, если понимать их буквально. Имея дело с христологическими символами, мы были заинтересованы не в «демифологизации», но в «дебуквализации». Мы старались утвердить и закрепить их именно в качестве символов. «Демифологизация» может означать две вещи, и неудача в их разграничении привела к той путанице, которая характеризует дискуссию. Она может означать борьбу против буквалистского искажения символов и мифов. Это — необходимая задача христианской теологии. Благодаря этому христианство удерживается от падения в бездну суеверных «объективации» священного. Однако демифологизация может означать еще и отказ от мифа как от средства религиозного выражения и замену его наукой и моралью. В этом смысле демифологизация должна быть решительно отвергнута. Это лишило бы религию ее языка, это привело бы к замалчиванию опыта священного. Символы и мифы не могут критиковаться только потому, что они — символы. Они должны критиковаться исходя из их силы выражать то, что им положено выражать (то есть в данном случае Новое Бытие во Иисусе как во Христе).

Именно таким и должен быть подход к изучению тех символов и мифов, в которых выражен универсальный смысл Иисуса как Христа. Каждый из этих символов показывает его как носителя Нового Бытия в особом отношении к существованию. Из соображений систематики, которые были предварены Новым Заветом, можно выделить два центральных символа. Они соответствуют двум базовым отношениям Христа к экзистенциальному отчуждению, детерминируя те конфликты, которые возникали вокруг христологического догмата. Первым отношением Христа к существованию является подчинение существованию, а вторым отноше-

нием Христа к существованию является его преодоление существования. Все другие отношения прямо или косвенно зависят от этих двух. Каждое из них выражено посредством центрального символа. Подчинение существованию выражено в символе «Креста Христова», а преодоление существования выражено в символе «Воскресения Христова».

2. Центральные символы универсального значения Иисуса как Христа и их соотношение

«Крест Христов» и «Воскресение Христово» суть взаимозависимые символы; они не могут быть отделены друг от друга без того, чтобы не потерять при этом своего смысла. Крест Христов — это крест того, кто преодолел смерть экзистенциального отчуждения. В противном случае он был бы лишь еще одним трагическим событием (каким он *также* является) в долгой истории трагедии человека. А Воскресение Христово — это воскресение того, кто, как Христос, подчинил себя смерти экзистенциального отчуждения. В противном случае оно было бы лишь еще одной спорной историей чуда (какой она также является в повествованиях).

Если Крест и Воскресение взаимозависимы, то и то и другое должно быть как реальностью, так и символом. В обоих случаях что-то произошло в существовании. В противном случае Христос не вошел бы в существование и не мог бы его преодолеть. Но здесь существует качественное различие. Если повествования о Кресте по всей вероятности указывают на то событие, которое имело место при ясном свете исторического наблюдения, то повествования о Воскресении расстилают над этим событием покров глубокой тайны. Если Крест — это имеющий высокую степень вероятности факт, то Воскресение — это мистический опыт немногих. Можно задаться вопросом: «Не делает ли это качественное различие реальную взаимозависимость невозможной?» Или, быть может, было бы благоразумнее согласиться с предположением тех исследователей, которые воспринимают Воскресение в качестве символической интерпретации Креста без какой бы то ни было объективной реальности?

Новый Завет придает объективной стороне Воскресения огромное значение, в то же время возвышая до универсальной символической значимости то объективное событие, которое выявлено в повествовании о Распятии. Можно было бы сказать, что в сознании учеников Христа и новозаветных авторов Крест является как событием, так и символом и что Воскресение является как символом, так и событием. Несомненно, Крест Иисусов рассматривается в качестве события, которое произошло во времени и пространстве. Однако в качестве Креста того Иисуса, который есть Христос, это является символом и частью мифа. Это — миф о том носителе нового закона, который переносит мучительную смерть преступника и раба под действием сил того старого закона, победу над которым ему предстоит одержать. Этот Крест, какими бы ни были исторические обстоятельства, является символом, основанным на факте.

Однако то же самое истинно и в отношении Воскресения. Воскресение богов и полубогов является привычным мифологическим символом.

Оно играет огромную роль в тех мистериальных культах, в которых центром ритуала является мистическое соучастие посвященного в смерти и в воскресении бога со стороны. Вера в грядущее воскресение мучеников возникла в позднем иудаизме. В тот момент, когда Иисус был назван Христом и было утверждено сочетание его мессианского достоинства с позорной смертью (или в ожидании, или в ретроспекции), — в тот самый момент применение идеи Воскресения Христова стало почти неизбежным. Утверждение учеников о том, что символ стал событием, отчасти зависело от их веры в Иисуса, который в качестве Христа стал Мессией. Однако это было утверждено так, что это трансцендировало мифологический символизм мистериальных культов, точно так же как конкретный образ Иисуса как Христа трансцендировал мифические образы мистериальных богов. Характер этого события покрыт мраком даже и в поэтической рационализации повествования о Пасхе. Но одно все-таки очевидно. Церковь родилась именно в те дни, когда уверенность в Воскресении овладела маленькой, рассеянной и охваченной отчаянием группой его последователей, а поскольку Христос не является Христом без церкви, он и стал Христом. Уверенность в том, что тот, кто является носителем нового зона, не может в конце концов покориться силам старого зона, сделала опыт Воскресения решающим доказательством того, что Иисусу из Назарета присущ характер Христа. Реальный опыт дал возможность ученикам применить знакомый символ воскресения именно ко Иисусу, что явилось окончательным признанием его как Христа. Это проверенное на опыте событие они и называли «Воскресением Христовым», что было сочетанием события и символа.

Была предпринята попытка представить оба этих события (то есть Крест и Воскресение) в качестве фактических событий, отделенных от их символического смысла. Это оправдано в той мере, в какой значение обоих символов основано на сочетании символа и факта. Без фактического элемента Христос не соучаствовал бы в существовании и, следовательно, не был бы Христом. Однако желание обособить фактический элемент от символического не является, как это было продемонстрировано выше, первостепенным интересом веры. Результаты поисков чисто фактического элемента никогда не могут служить основой веры или теологии.

Памятуя об этом, можно сказать, что то историческое событие, которое лежит в основе повествования о Распятии, сияет (и сияет достаточно ярко) через различные и зачастую противоречивые легендарные сообщения. Те, кто рассказ о страстях Христовых рассматривает в качестве по-разному рассказываемой культовой легенды, попросту соглашаются с представленным тезисом о символическом характере Креста того Иисуса, который является Христом. Тем единственным его фактическим элементом, которому присуща непосредственная уверенность веры, является подчинение того, кого называли Христом, предельному последствию существования, то есть смерти в условиях отчуждения. Все остальное будет делом исторической вероятности, возникшей благодаря легендарной интерпретации.

Событие, лежащее в основе символа Воскресения, должно быть рассмотрено посредством аналогии. Фактический элемент является необходимой импликацией символа Воскресения (какой он является и г. отно-

шении Креста). Исторические исследования оправданы тем, что они представляют собой попытку разработать этот фактический элемент на основе того легендарного и мифологического материала, который его окружает. Однако исторические исследования никогда не могут дать большего, чем возможный ответ. Вера в Воскресение Христово никак от него не зависит — ни негативно, ни позитивно. Вера может дать уверенность лишь в победу Христа над тем предельным последствием экзистенциального отчуждения, которому он себя подчинил. А вера может дать эту уверенность потому, что она сама на этом основана. Вера основана на опыте охваченности той силой Нового Бытия, которой преодолеваются разрушительные последствия отчуждения.

Именно уверенность в собственной победе над смертью экзистенциального отчуждения и создает уверенность в Воскресении Христовом как в событии и символе, однако создает эту уверенность вовсе не историческая убежденность и не приятие библейского авторитета. Помимо этого никакой уверенности нет; есть только возможность — и зачастую крайне низкая, хотя иногда и довольно высокая.

Существуют три теории, с помощью которых пытаются доказать вероятность события Воскресения. Наиболее примитивной (хотя в то же время и самой красивой по своему выражению) является теория физическая. Она содержится в рассказе о гробе, который утром Пасхи женщины нашли пустым. Источники этого рассказа являются довольно поздними и спорными, и на них нет указания в более ранних источниках, связанных с традицией события Воскресения (то есть в Первом Послании к Коринфянам, глава 15). Говоря теологически, это представляет собой рационализацию события, интерпретирующую его посредством тех физических категорий, которые отождествляют воскресение с присутствием или отсутствием физического тела. Тогда возникает абсурдный вопрос о том, что произошло с теми молекулами, из которых состояло тело Иисуса из Назарета. В таком случае абсурдность соединяется с кощунственностью.

Другим вариантом попытки проникнуть в фактическую сторону события Воскресения является теория спиритуалистическая. Прежде всего она опирается на те явления Воскресшего, которые были зафиксированы Павлом. Эти явления объясняются здесь в качестве проявлений души человека Иисуса его последователям аналогично тому, как происходят самопроявления душ умерших в спиритуалистических опытах. Очевидно, что в данном случае мы имеем дело не с Воскресением Христовым, но с попыткой доказать как всеобщее бессмертие души, так и то, что все души после смерти обладают способностью являть себя живым. Спиритуалистические опыты могут быть, а могут и не быть действительными. Но в том случае, если они действительны, они не могут объяснить фактическую сторону Воскресения Христова в том виде, в каком оно было символизировано как повторное появление всецелой личности, включая и телесное выражение его бытия. Это именно тот случай, когда может быть осмыслено как нечто большее, чем явление бестелесного «духа».

Третьим вариантом попытки приблизиться к фактической стороне Воскресения служит теория психологическая, являющаяся самым простым и наиболее приемлемым способом описания фактического элемен-

та Воскресения. Воскресение — это внутреннее событие, совершившееся в умах приверженцев Иисуса. Принадлежащее Павлу описание опытов Воскресения (включая и его собственный опыт) обосновывает психологическую интерпретацию. И — если мы исключим физическую интерпретацию — слова Павла, равно как и рассказ о его обращении, указывают на нечто такое, что произошло в умах тех, кто испытал это опытно. Это не подразумевает того, что само по себе событие было «чисто» психологическим, то есть целиком зависело от психологических факторов в сознании тех, кого перечисляет Павел (стоит вспомнить, например, об усилении памяти об Иисусе). Однако психологическая теория упускает из виду реальность того события, которое предполагается самим символом, — события Воскресения Христова. Теперь мы снова должны спросить, что же это за реальность? Чтобы описать ее, мы должны рассмотреть то негативное, которое было ею преодолено. Это, конечно, не смерть отдельного человека, каким бы значительным он ни был. А если так, то оживание отдельного человека или его новое явление в виде духа не могут быть событием Воскресения. Тем негативным, что было преодолено в Воскресении, является исчезновение того, чье бытие было Новым Бытием. Это — преодоление его исчезновения из настоящего опыта и последовавшего за этим его перехода в прошлое (за исключением того, что осталось в границах памяти). А коль скоро преодоление такого рода преходящести является для Нового Бытия сущностным, то Иисус в его явлении не мог быть его носителем. В то же время сила его бытия неизгладимо запечатлелась в учениках как сила Нового Бытия. В этой напряженности произошло нечто уникальное. В экстатическом опыте конкретный образ Иисуса из Назарета нерасторжимо соединился с реальностью Нового Бытия. Он присутствует везде, где бы ни присутствовало Новое Бытие. Смерть была неспособна вытолкнуть его в прошлое. Однако это присутствие не обладает характером ожившего (или перевоплотившегося) тела, но не обладает оно и характером повторного появления индивидуальной души; оно обладает характером духовного присутствия. Он «есть Дух», и мы «знаем его теперь» только потому, что он есть Дух. Таким образом, конкретная индивидуальная жизнь человека Иисуса из Назарета возвысилась над преходящестью, став вечным присутствием Бога как Духа. Это событие сначала произошло с некоторыми из тех его последователей, которые в час его казни бежали в Галилею, потом — со многими другими, потом — с Павлом, потом — со всеми теми, кто в каждый период опытно воспринимает его живое присутствие здесь и сейчас. Это — событие. Оно было интерпретировано посредством того символа «Воскресение», который был естественно присущ формам мышления того времени. Сочетание символа и события является центральным христианским символом, Воскресением Христовым. Вышеизложенная теория того события, которое лежит в основе символа Воскресения, опровергает как физический, так и спиритуалистический буквализм. И то и другое она заменяет тем описанием, которое гораздо ближе более древнему источнику (то есть Первому Посланию к Коринфянам, глава 15) и которое в центр своего анализа помещает религиозный смысл Воскресения для учеников (и для их последователей) по контрасту с их прежним состоянием негативности и отчаяния. Такое

представление является экстатическим подтверждением нерушимого единства Нового Бытия и его носителя, Иисуса из Назарета. В вечности они принадлежат друг другу. В противовес физической, спиритуалистической и психологической теориям события Воскресения эту теорию можно было бы назвать «теорией восстановления». Согласно ей, Воскресение является восстановлением Иисуса как Христа— тем восстановлением, которое коренится в личностном единстве между Иисусом и Богом, а также в том влиянии, которое это единство имело на умы апостолов. Исторически вполне могло бы быть и так, что возвращение Иисусу достоинства Христа в сознании учеников могло предшествовать рассказу о принятии Иисуса как Христа Петром. Последнее может быть отзвуком первого, но даже если это и так, опыт Нового Бытия во Иисусе должен предшествовать опыту Воскресшего.

И хотя я убежден, что теория восстановления наиболее адекватна фактам, она все-таки должна рассматриваться именно как теория. Она остается в сфере вероятного и не обладает уверенностью веры. Вера дает уверенность в том, что образ Христа в Евангелиях является той личностной жизнью, в которой Новое Бытие явилось во всей своей полноте, и что смерть Иисуса из Назарета оказалась способной отделить Новое Бытие от образа его носителя. Если буквалисты физического или спиритуалистического направлений этим решением не удовлетворены, их нельзя заставить принять его во имя веры. Но они, возможно, могут увериться в том, что позиция Нового Завета и в особенности небуквалистская позиция апостола Павла оправдывает теорию восстановления.

3. Символы, подтверждающие символ «Крест Христов»

История Креста Иисуса как Христа рассказывается не как изолированное событие его жизни, но как такое событие, к которому устремлена история его жизни и в котором обретают свой смысл все другие события. Смысл их заключается в том, что тот, кто является Христом, подчиняет себя предельным негативностям существования и что они не могут отделить его от его единства с Богом. Кроме того, мы находим в Новом Завете и другие символы, которые и указывают на более центральный символ Креста Иисуса как Христа, и подтверждают его.

Мысль о самоподчинении выражена Павлом в мифологических терминах в его Послании к Филиппийцам, в главе 2. До-существенный Христос отказался от своего божественного облика, стал рабом и перенес рабскую смерть. До-существование и самоподчинение в этом символе сочетаются. Это подтверждает центральный символ Креста, но это не может быть воспринято буквально в качестве некоего события, которое произошло в некое время и в некоем месте на небесах. Та же самая мысль выражена в легендарных терминах в повествованиях о том, как Христос родился в Вифлееме, лежал в яслях, бежал в Египет и рано испытал угрозу своей жизни со стороны политических властей.

Кроме того, подготовкой и подтверждением символического смысла Креста являются и описания его подчинения конечности и ее категориям. В тех многочисленных описаниях, которые включают в себя наприя-

женность между его мессианским достоинством и низкими условиями его существования, выявлен характер «подчинения» существованию. Все это достигает своего апогея в сцене в Гефсиманском саду, в описаниях его смерти и погребения. Все эти черты, которые можно легко приумножить и разработать, суммированы в символе Креста. Крест не может быть от них отделен точно так же, как и они во всей своей совокупности должны интерпретироваться в качестве выражений подчинения того, в ком присутствует Новое Бытие, условиям экзистенциального отчуждения. В контексте библейского образа не имеет самостоятельного значения то, являются ли эти выражения мифическими, легендарными, историческими или смешениями всех их, что относится как к ним самим, так и к Кресту, подтверждающими символами которого они являются. Они имеют значение в их силе показывать подчинение того, кто является носителем Нового Бытия, разрушительным структурам старого бытия. Они являются символами божественного парадокса явления вечного богочеловеческого единства в экзистенциальном отчуждении. Одной из величайших черт апостольского исповедания веры является то, что во всеобъемлющем втором члене этого исповедания символы подчинения перечислены наряду с символами победы. Таким образом, было предварено создание той фундаментальной структуры, в которой необходимо увидеть универсальное значение Иисуса Христа как носителя Нового Бытия.

4. Символы, подтверждающие символ «Воскресение Христово»

Подобно повествованию о Кресте, повествование о Воскресении Христовом не содержит в себе рассказа об изолированном событии после его смерти. Оно содержит в себе рассказ о том событии, которое было предварено огромным множеством других событий и которое одновременно является и их подтверждением. Воскресение, равно как и те исторические, легендарные и мифологические символы, которые его подтверждают, показывает Новое Бытие во Иисусе как во Христе, победившем то экзистенциальное отчуждение, которому он сам себя подчинил. Таково их универсальное значение.

Здесь, как и в рассуждении о символах подчинения, мы должны начать с мифического символа до-существования и добавить к нему символ после-существования. Поскольку до-существование в связи с символами подчинения было предварительным условием трансцендентного самоуничтожения Христа, в настоящем контексте оно должно рассматриваться в своей собственной значимости и в качестве подтверждающего символа Воскресения. Оно выражает ту вечную основу Нового Бытия, какой она исторически представлена в событии «Иисус Христос». Когда в соответствии с Четвертым Евангелием Иисус говорит, что он предшествует Аврааму, он имеет в виду такой тип предшествования, который может быть понят не в горизонтальном смысле (чего иудеи, участники этого рассказа, не могли избежать), но в смысле вертикальном. Кроме того, это является импликацией содержащегося в Четвертом Евангелии учения о Логосе и указывает на присутствие вечного начала божественного самопроявления в Иисусе из Назарета.

Символ после-существования соответствует символу до-существования. Он также находится в вертикальном измерении не в качестве вечной предпосылки исторического явления Нового Бытия во Иисусе как во Христе, но в качестве его вечного подтверждения. Сейчас мы приступим к обсуждению тех особых символов, которые связаны с после-существованием. Здесь нам представляется необходимым предостеречь от того буквализма, который воспринимает до-существование и после-существование в качестве этапов трансцендентной истории того божественного сущего, которое нисходит с небес и на небеса восходит. Нисхождение и восхождение - это те пространственные метафоры, которые выявляют вечное измерение в подчинении носителя Нового Бытия существованию и в победе носителя Нового Бытия над существованием.

Если рождение Иисуса в Вифлееме принадлежит к числу тех символов, которые подтверждают Крест, то рассказ о девственном рождении принадлежит к числу тех символов, которые подтверждают Воскресение. Он выражает уверенность в том, что божественный Дух, сделавший человека Иисуса из Назарета Мессией, сделал его еще и своим сосудом, так что спасающее явление Нового Бытия не зависит от исторических случайностей и зависит от одного лишь Бога. Этот же мотив привел и к христологии Логоса, хотя она и принадлежит другой линии мысли. Фактический элемент в ней заключается в том, что историческая судьба детерминировала носителя Нового Бытия даже и до его рождения. Однако актуальный рассказ является мифом, символическая ценность которого должна быть серьезно оспорена. Он указывает в сторону докетически-монофитского направления христианской мысли и сам по себе является важным шагом в ее сторону. Исключив соучастие человеческого отца в появлении на свет Мессии, он лишает его полного соучастия в человеческой бедственности.

Символически ясным провозвестием Воскресения служит рассказ о преображении Христа и о его беседе с Моисеем и Илией.

Библейские рассказы изобилуют историями о чудесах, и некоторые из них значимы тем, что они указывают на появление нового положения вещей. Когда ученики Иоанна Крестителя спросили Иисуса о его мессианском характере, Иисус указал на чудеса как на то, что свидетельствует о пришествии нового зона. Во всех совершенных Иисусом чудеса побеждены некоторые из зол экзистенциального саморазрушения. Однако побеждены они не окончательно, поскольку те люди, с которыми совершались чудеса, опять подвергались болезни, смерти и превратностям природы. И все-таки то, что с ними происходило, было зримым предзнаменованием победы Нового Бытия над экзистенциальным саморазрушением. Это стало очевидным в душевных и телесных болезнях, в катастрофах и в бедности, в отчаянии и в бессмысленной смерти.

Чудеса Иисуса этой цели, похоже, не служили; он совершал их ради того, чтобы показать свою мессианскую силу. Такое отношение расценивалось им как демоническое искушение, исходящее как от его врагов, так и от сатаны. Чудеса он совершал потому, что в полной мере соучаствовал в бедственности человеческой ситуации и пытался преодолеть ее всякий раз, когда для этого предоставлялся случай. Рассказы об исцелении по-особому показывают превосходство Нового Бытия в нем над душев-

ной одержимостью и ее телесными последствиями. Христос является как победитель над демонами, над супраиндивидуальными структурами де-струкции. Именно так это и было воспринято Павлом и ранней церковью. Спасаящая сила Нового Бытия является прежде всего той силой, которой одолеваются поработщающие структуры зла. В более поздние периоды христианское учительство и проповедничество зачастую пренебрегали этим фундаментальным смыслом чудесных историй и вместо этого подчеркивали их чудесный характер. Таково одно из несчастных последствий той супранатуралистической системы мышления, в категориях которой традиционная теология рассматривала отношение между Богом и миром. Божественное присутствие и божественную силу следовало бы усматривать не в сверхъестественном вмешательстве в обычное течение событий, но в силе Нового Бытия преодолевать саморазрушительные последствия экзистенциального отчуждения как в сотворенных структурах реальности, так и через них. Если воспринимать их в этом смысле, то чудеса Иисуса как Христа принадлежат к числу символов победы и подтверждают центральный символ Воскресения.

Понятие чуда вообще обсуждалось нами в части первой, и здесь нам не стоит повторяться. Здесь необходимо лишь сообщить, что чудеса описывались нами в качестве экстатически воспринимаемого осмысления конstellляции тех факторов, которые указывают на божественное Основание Бытия. Такое определение было сформулировано на основе новозаветных рассказов о чудесах и на основе того суждения о них, которое содержится в самом Новом Завете. И все-таки вполне понятно, почему легендарные и мифологические элементы легко проникали в сообщения о подлинно совершившихся чудесах. И еще более понятно то, что так же рано, как и сам Новый Завет, возникла рационализация, выражавшая себя в желании подчеркнуть антиестественный элемент в этих рассказах, вместо того чтобы подчеркнуть их силу указывать на присутствие божественной силы, преодолевающей экзистенциальное разрушение. Теперь же мы должны рассмотреть ту последовательную группу символов, которые относятся к богатой сфере эсхатологического символизма и подтверждают Воскресение с точки зрения тех последствий, которые оно имело для Христа, его церкви и его мира. Первый из них - символ Вознесения Христова. В некоторых аспектах он является дубликатом Воскресения, хотя в то же время и отличается от него потому, что его направленность отчетливо противопоставлена повторяющимся опытам свидетельства о Воскресшем. Цель его отделения от исторического существования, выявленная в Вознесении, тождественна его духовному присутствию в качестве силы Нового Бытия, однако сопряжена и с конкретностью его личностного образа. А если так, то Вознесение является еще одним символическим выражением того же самого события, которое выражает собой Воскресение. Если воспринять его буквально, то его пространственный символизм стал бы абсурдным. То же самое верно и в отношении символа Христа, «сидящего одесную Бога». Если воспринимать его буквально, то он абсурден и нелеп, как это почувствовал еще Лютер, отождествивший десницу Бога с его всемогуществом, то есть с его силой производить все во всем. Тогда этот символ означает то, что созидательность Бога не отделена от Нового Бытия

во Христе, но что в трех ее формах (созидательность порождающая, сохраняющая и направляющая) ее конечной целью является актуализация Нового Бытия, как оно явлено во Христе.

В непосредственной связи с соучастием Нового Бытия в божественной созидательности находится символ его управления церковью посредством Духа. И в самом деле: церковь воспринимает критерий его действия в церкви от него же, то есть от Иисуса как от Христа, являющегося Новым Бытием. Другим (хотя и более тесно связанным) выражением соучастия Нового Бытия в божественной созидательности является символ его как правителя истории. Тот, кто является Христом и принес с собой новый закон, — тот является и правителем нового закона. История — это ежемоментное созидание нового. Однако то предельно новое, по направлению к которому движется история, — это Новое Бытие: это — конец истории, то есть и конец подготовительного периода истории, и его цель. Если задаться вопросом о том, какое именно событие стоит за символом руководства историей во Христе, то в ответ можно сказать одно лишь то, что посредством исторического провидения Новое Бытие актуализировано в истории и через историю (фрагментарно в условиях амбивалентностей жизни), подчиняясь критерию бытия Иисуса как Христа. Символ Христа как Господа истории не означает ни внешнего вмешательства небесного сущего, ни осуществления Нового Бытия в истории или ее преобразования в Царство Божие. Нет, символ этот означает уверенность в том, что в истории не может произойти ничего такого, что сделало бы действие Нового Бытия невозможным.

Необходимо дать оценку и тем символам, которым более непосредственно присущ эсхатологический характер. Один из них — ожидание того грядущего периода, который символизирован как тысячелетний период, — находился в традиционной теологии в большом небрежении. Отчасти это объясняется тем, что он не занимал выдающегося места в библейской литературе. Отчасти же им пренебрегают потому, что он был предметом ожесточенного спора со времени бунта монтанистов³⁵ против церковного консерватизма. В качестве проблемы он все еще существовал в том бунте, который подняли радикальные францисканцы. Однако в теологии нужно воспринимать его со всей серьезностью, поскольку он имеет решающее значение для христианской интерпретации истории. В противоположность окончательной катастрофе (в смысле апокалиптических видений) символ тысячелетнего царства Христова^{36*} продолжает ту профетическую традицию, в которой содержалось предвидение внутренне-исторического осуществления истории. Конечно, этот символ не заменяет собой полного осуществления. Демоническая власть только подпала под запрет, но все-таки не была искоренена и потому может вернуться. Если говорить менее мифологическим языком, то можно сказать, что демоническое может быть позитивно покорено в особом месте и в особое время, но не тотально и не универсально. Ожидание тысячелетнего царства вызвало к жизни множество утопических движений, хотя актуально оно содержит в себе подлинное предостережение против утопизма. Демоническое покорено на время, но оно не умерло!

Символ «Второго Пришествия», или *парусии*, Христа обладает двумя функциями. Во-первых, он особым образом выражает то, что Иисус — это

Христос, то есть тот, кто не может быть трансцендирован кем-то еще, кто может появиться в течение человеческой истории. Хотя это со всей очевидностью подразумевается в христологическом утверждении, однако особым образом это должно быть акцентировано для тех, кто говорит о новых, высших, религиозных опытах, которые могут произойти, — для тех, кто в связи с этим думает, будто будущее может остаться открытым даже и отношении Иисуса как Христа. Эта проблема была очень хорошо известна автору Четвертого Евангелия. Он не отрицает продолжения религиозного опыта и после Воскресения Христова. Ведь Христос сказал, что Дух наставит их на всякую истину. Однако он непосредственно предупреждает о том, что показываемое Духом исходит не от Духа, но от Христа, который сам по себе не имеет ничего от себя, но все получил от Отца. Одной из функций символа Второго Пришествия Христа является исключение ожиданий более совершенного проявления Нового Бытия.

Но это лишь одна из функций символа «Второе Пришествие». Другая состоит в том, чтобы дать ответ на критические возражения иудеев, говоривших, что Иисус не может быть Мессией потому, что новый зон еще не наступил, а старое положение вещей остается неизменным. Следовательно, аргумент иудеев состоял в том, что мы все еще ожидаем пришествия Мессии. Христианство согласно с тем, что мы все еще находимся в периоде ожидания. Оно доказывает, что с возрастанием силы Царства Божия демоническое царство тоже усиливается, становясь еще разрушительнее. Однако в противоположность иудаизму христианство утверждает, что могущество демонического сломлено в принципе (в силе и в начале) потому, что Христос явился во Иисусе из Назарета, носителе Нового Бытия. Его бытие является Новым Бытием. А Новое Бытие, то есть преодоление старого зона, заключено в тех, кто соучаствует в нем и в церкви в той мере, в какой она зиждется на нем как на ее основании. Символ Второго Пришествия Христова подтверждает Воскресение тем, что помещает христианина в период между *kairoi*— теми временами, когда вечное прорывается во временное, временами между «уже» и «еще не» и подчиняет его бесконечным напряженностям этой ситуации в личностном и в историческом существовании.

Тот окончательный суд над миром, который осуществит Христос, является одним из самых драматических символов. Он вдохновлял художников и поэтов всех поколений и вызывал глубокую и зачастую невротическую тревогу как в сознании, так и в подсознании верующих. Образ Страшного Суда (как свидетельствует Лютер на примере собственного раннего опыта) извратил образ Христа как целителя и спасителя, превратив его в образ безжалостного судии, от которого нужно бежать под покровительство святых, аналитиков или скептиков. Важно осознать то, что в этом случае сам по себе Новый Завет начал «дебуквализоваться» (как можно было бы сказать вместо «демифологизироваться»). Четвертое Евангелие не отрицает мифологического символа Страшного Суда, но описывает его фактическую сторону в виде кризиса, происходящего с теми людьми, которые встречают Новое Бытие и либо принимают, либо отвергают его. Это тот имманентный суд, который совершается в истории всегда, — даже и там, где имени Иисуса не знают, но где присутствует или отсутствует та сила Нового Бытия, которое является его бытием

(Мф., глава 25). Этот имманентный суд, поскольку он совершается в условиях существования, подчинен амбивалентностям жизни и потому требует символа или предельного отделения амбивалентных элементов реальности, или очищения и возвышения этих элементов до уровня трансцендентного единства Царства Божия.

Это соображение дополняет наше обсуждение тех символов, которые подтверждают центральный символ Воскресения Христова. Символы были до неузнаваемости искажены, а потому и отвергнуты многими в силу того их буквализма, который делает их абсурдными и неэкзистенциальными. Их сила должна быть восстановлена посредством той новой интерпретации, которая соединит космические и экзистенциальные качества и сделает очевидным то, что символ основан на вещах и событиях и соучаствует в силе того, что он символизирует. А если так, то символы не могут быть устранены произвольно: они должны интерпретироваться до тех пор, пока они существуют. Они должны умереть, и некоторые из тех символов, которые интерпретировались в предыдущих главах, уже мертвы. Долгое время они подвергались оправданным и неоправданным нападкам. Теолог не может выносить суждений о жизни или смерти тех символов, которые он интерпретирует. Эти суждения выносятся в сознании живущей церкви, глубоко коренясь в коллективном бессознательном. Суждения выносятся в литургической сфере, в личностном благочестии, в проповедничестве и в учительстве, в той деятельности церкви, которая обращена к миру, в безмолвном созерцании ее членов. Суд осуществляется в виде исторической судьбы и, следовательно, предельно осуществляется через ту божественную созидательность, которая соединена с силой Нового Бытия во Христе. Новое Бытие не зависит от тех специальных символов, в которых оно выражено. Оно обладает силой быть свободным от каждой из тех форм, в которых оно является.

Д. Новое Бытие во Иисусе как во Христе как сила спасения

1. Смысл спасения

То универсальное значение Иисуса как Христа, которое было выражено в символах подчинения существованию и победы над существованием, может быть выражено еще и в термине «спасение». Он сам себя называет Спасителем, Посредником или Искупителем. Каждый из этих терминов требует семантического и теологического прояснения.

Термину «спасение» присуще столько же коннотаций, сколько есть тех негативностей, от которых требуется спасение. Однако стоит провести разграничение между спасением от предельной негативности и спасением от того, что ведет к предельной негативности. Предельную негативность называют осуждением или вечной смертью, утратой внутреннего *telos* того или иного сущего, исключением из универсального единства

Царства Божия, исключением из вечной жизни. В подавляющем большинстве тех случаев, в которых употребляется слово «спасение» или словосочетание «быть спасенным», имеется в виду спасение именно от этой предельной негативности. Огромная значимость вопроса о спасении коренится именно в этой интерпретации термина. Он становится вопросом о «быть или не быть».

Тот способ, посредством которого предельная цель - вечная жизнь - может быть достигнута или не достигнута, определяет более ограниченный смысл «спасения». А потому для ранней греческой церкви смерть и грех были тем, от чего человеку нужно было спастись, от чего он желал спастись. В Римско-католической церкви говорится о спасении от вины и ее последствий как в этой, так и в будущей жизни (в чистилище и в аду). В классическом протестантизме говорится о спасении от закона, от его вызывающей тревогу и осуждающей силы. В пиетизме и ревивализме спасением считается преодоление безбожного состояния, что достигается посредством обращения и преображения обращенных. В аскетическом и либеральном протестантизме спасением считается победа над особыми грехами и прогресс в направлении нравственного совершенства. Вопрос жизни и смерти в его предельном смысле не исчезал и в более поздних группах (за исключением некоторых форм так называемого теологического гуманизма), хотя он и был отодвинут в подсознание.

В отношении как изначального смысла спасения (английское *salvation* производно от латинского *salvus*— «исцеленный»), так и нашей настоящей ситуации было бы адекватно интерпретировать спасение как «исцеление». Это соответствует состоянию отчуждения как главной характеристики существования. В этом смысле исцеление означает воссоединение того, что было отчуждено; установления центра для того, что было расколото; преодоление раскола между Богом и человеком, человеком и его миром, человеком и самим собой. На основе именно такой интерпретации спасения и выросло понятие Нового Бытия. Спасение — это исхождение из старого бытия и переход в Новое Бытие. Такое понимание включает в себя те элементы спасения, которые особо акцентировались в другие периоды: прежде всего оно включает осуществление предельного смысла чьего-либо существования, хотя и видит его в особой перспективе—в перспективе «делаться *salvus*», то есть «исцеленным».

Если христианство выводит спасение из явления Иисуса как Христа, то оно не отделяет спасение через Христа от процессов спасения, то есть от того исцеления, которое совершается в ходе всей истории. В разделе об откровении мы уже обсуждали проблему «исцеления» вообще. Существует история конкретных событий откровения во все те периоды, в которые человек существовал как человек. Было бы неправильным назвать саму по себе эту историю историей откровения (как это делают некоторые теологические гуманисты). Однако было бы в той же мере неправильным отрицать тот факт, что события откровения происходят повсюду — происходят помимо явления Иисуса как Христа. Имеется история откровения, центром которой является событие «Иисус Христос», однако центр этот не существует как без той линии, которая к нему ведет (подготовительное откровение), так и без той линии, которая ведет от него (воспринимающее откровение). Далее мы утверждали, что там, где имеется от-

кровение, имеется и спасение. Откровение — это не информация о вещах божественных, но экстатическое проявление Основания Бытия в событиях, личностях и вещах. Такого рода проявления обладают силой потрясать, преобразовывать и исцелять. Это те спасающие события, в которых присутствует сила Нового Бытия. Она присутствует подготовительным образом, фрагментарно и открыта демоническим искажениям. Однако она присутствует и исцеляет там, где ее принимают серьезно. От этих исцеляющих сил всегда зависит жизнь человечества; они препятствуют саморазрушительным структурам существования ввергать человечество в полное уничтожение. Это справедливо как по отношению к индивидам, так и по отношению к группам, являясь основой для позитивной эволюции религий и культур человечества. И тем не менее идея универсальной истории спасения может получать полное развитие лишь в тех частях «Систематической теологии», в которых речь пойдет о «Жизни и Духе» и об «Истории и Царстве Божиим» (том III).

Такое представление об истории спасения исключает небиблейское, но тем не менее церковное воззрение на спасение. Существует поверие, что спасение или является всеобщим, или его не существует вовсе. Согласно этой точке зрения, всеобщее спасение тождественно пребыванию в состоянии предельного блаженства и противоположно всеобщей приговоренности к вечно длящейся муке или вечной смерти. А потому если бы спасение для жизни вечной зависело от встречи с Иисусом как с Христом и от приятия его спасающей силы, то тогда достичь спасения смогло бы лишь малое число человеческих существ. Другие же (то ли в силу божественного повеления, то ли в силу той судьбы, которая тяготеет над ними со времени Адамова Падения, то ли в силу собственной вины) были бы приговорены к исключению из вечной жизни. Теологии универсализма всегда пытались избежать этой абсурдной и демонической идеи, однако сделать это трудно, поскольку предполагается наличие абсолютного выбора между спасением и отчуждением. И только в том случае, если понимать спасение как исцеляющую и спасающую силу, которая действует через Новое Бытие во всех проявлениях истории, — только тогда проблема переносится на другой уровень. В какой-то степени все люди соучаствуют в исцеляющей силе Нового Бытия. В противном случае они не обладали бы бытием. Саморазрушительные последствия отчуждения разрушили бы их. Однако нет и людей всецело исцеленных — даже и тех, которые встретили исцеляющую силу в том виде, в каком она является во Иисусе как во Христе. В данном случае понятие спасения выводит нас к эсхатологическому символизму и его интерпретации. Оно выводит нас к символу космического исцеления и к вопросу об отношении вечного к временному в его связи с будущим.

А если так, то каков же тогда особый характер исцеления через Новое Бытие во Иисусе как во Христе? Если принимать его как Спасителя, то каков тогда смысл явленного через него спасения? Ответ не может быть таким, что не существует спасающей силы помимо него, но что он является предельным критерием всякого исцеления и спасающего процесса. Выше мы уже говорили, что даже те, кто встретил его, исцелены лишь фрагментарно. Но теперь мы должны сказать, что исцеляющее качество в нем полно и неограниченно. По отношению к спасению христиан

остаётся в состоянии относительности; Новое Бытие во Христе трансцендирует всякую относительность в её качестве и силе исцелять. Именно это и делает его Христом. А если так, то где бы в человечестве ни имелась спасающая сила, она должна быть оценена посредством спасающей силы во Иисусе как во Христе.

2. Христос как Спаситель (Посредник, Искупитель)

Традиционная теология проводила разграничение между личностью и делом Христа. Личность изучалась христологией, а дело — сотериологией. Этой схемой перестали пользоваться тогда, когда вошло в употребление понятие Нового Бытия во Иисусе как во Христе, — понятие, обладающее универсальной значимостью. Эта схема была весьма неудовлетворительной и теологически опасной. Она создавала впечатление, будто личность Христа — это реальность в себе, никак не соотносимая с тем, что сделало его Христом, то есть с Новым Бытием, — силой исцеления и спасения в нём. Корреляция с теми, для кого он стал Христом, выпадает из этого удвоенного, хотя и разделённого описания личности и дела. С другой стороны, дело понималось как акт той личности, которая была Христом независимо от того, исполнила ли она это дело или не исполнила. Это и является одной из тех причин, по которым искупление понимается как своего рода жреческая техника, предпринимаемая в целях спасения (даже если техника эта и включает в себя самопожертвование). Многих из этих полумеханистических ошибок в учении о спасении можно было бы избежать, если бы был принят такой принцип, согласно которому бытием Христа является его дело, а его дело является его бытием, то есть тем Новым Бытием, которое и есть его бытие. Опираясь на этот принцип, мы можем прибегнуть к традиционному разделению дела Христа на пророческое, священническое и царское служение, в результате чего его пророческое служение покрывает его слова, его священническое служение — его самопожертвование, а его царское служение — правление миром и церковью. При определённых обстоятельствах такие разграничения полезны для полемики и литургики, однако систематической ценности они не имеют. Значением Иисуса как Христа является его бытие, а пророческий, священнический и царский элементы в нём являются прямыми следствиями его бытия (помимо некоторых других), хотя они и не являются особыми «служениями», связанными с его «делом». Иисус как Христос является Спасителем посредством универсальной значимости его бытия как Нового Бытия.

Помимо термина «Спаситель» (греческое *soter*) ко Христу прилагают ещё и термин «Посредник». Этот термин глубоко укоренен в истории религии. Религии как неисторического, так и исторического типов пользуются идеей богов-посредников, соединяющих разрыв между людьми и теми высшими богами, которые становятся все более трансцендентными и абстрактными. Религиозное сознание, состояние безусловной озабоченности должно утверждать как безусловную трансцендентность своего бога, так и ту конкретность, которая делает возможной встречу с ним. Боги-посредники появились именно из этой напряженности. Они

сделали трансцендентно божественное доступным людям, они подняли человека к трансцендентно божественному. Они соединили в себе бесконечность трансцендентной божественности с конечностью людей.

Однако это только один из элементов идеи Посредника. Другим ее элементом является его функция воссоединять отчужденное. Он является Посредником в той мере, в какой он, как предполагается, способен примирять. Он представляет собой Бога, устремленного к человеку, и человека, устремленного к Богу. Оба элемента идеи посредника были применены к Иисусу как ко Христу. В его лице мы видим лик Бога; в нем мы опытно воспринимаем примиряющую волю Бога; в обоих отношениях он является Посредником.

Термин «Посредник» не лишен теологических трудностей. Он может подразумевать то, что Посредник — это та третья реальность, от которой как Бог, так и люди зависят для того, чтобы совершались откровение и примирение. Однако это недопустимо как с христологической, так и с сотериологической точек зрения. Существо третьего типа, занимающее срединное положение между Богом и человеком, было бы полубогом. Но именно это и было опровергнуто в арианской ереси. Во Христе вечное богочеловеческое единство явилось в условиях существования. Посредник — это не полубог. Таким было первое великое антиеретическое решение христианства — решение о том, что он не является третьей реальностью между Богом и человеком.

Это необходимо подчеркнуть еще решительнее в отношении сотериологии. Если Посредник является третьей реальностью между Богом и человеком, то Бог зависит от него для осуществления своей спасающей деятельности. Он нуждается в ком-то для того, чтобы себя выявить и (что вводит в заблуждение еще больше) он нуждается в ком-то для того, чтобы с ним примирились. Это приводит к той разновидности учения об искуплении, согласно которой Бог является одним из тех, с кем нужно примириться. Однако Весть христианства состоит в том, что Бог, который вечно примирен, хочет, чтобы мы с ним примирились. Бог открывает себя нам и примиряет нас с собой через Посредника. Бог всегда является тем, кто действует, а Посредник является тем, через кого он действует. Если это уяснить, то термином «Посредник» пользоваться можно, а если нет, то от него следует отказаться. Подобная семантическая трудность связана и с термином «Искупитель» (равно как и с термином «искупление»). Это слово [англ. Redeemer], производное от латинского глагола *redemere* («выкупать»), вводит коннотацию кого-то такого, кто имеет людей в своей власти (то есть сатану) и кому должен быть заплачен выкуп за их освобождение. Хотя этот образ и не слишком силен в обычном употреблении термина «Искупитель», но в то же время он и не исчез. Символизм освобождения человека от демонических сил играет огромную роль в традиционных учениях об искуплении. А если так, то применение термина «Искупитель» к Иисусу как ко Христу вполне оправдано. И все-таки это слово обладает опасной семантической коннотацией — подобной той, которой обладает слово «посредник». Оно может создать образ кого-то такого, кто должен заплатить цену антибожественным силам еще до того, как Бог окажется способным освободить человека от рабства вины

и наказания. Это приводит к обсуждению учения об искуплении и нескольких типов этого учения.

3. Учение об искуплении

Учение об искуплении представляет собой описание того действия, которое Ноевое Бытие во Иисусе как во Христе оказывает на тех, кто охвачен им в своем состоянии отчуждения. Это определение указывает на две стороны процесса искупления, то есть на то, что производит искупительное действие в проявлении Нового Бытия, и на то, что происходит в человеке под воздействием искупления. Согласно этому определению, искупление всегда является как божественным актом, так и человеческой реакцией. Божественный акт преодолевает отчуждение между Богом и человеком в той мере, в какой оно является делом человеческой вины. В искуплении человеческая вина устраняется как тот фактор, который отделяет человека от Бога. Однако этот божественный акт действителен только в том случае, если человек реагирует и принимает упразднение вины между Богом и человеком, то есть божественное примирение, даруемое вопреки вине. Следовательно, искуплению по необходимости присущи как объективный, так и субъективный элементы.

Субъективный элемент делает процесс искупления отчасти зависимым от возможностей человека к реагированию. Таким образом, в учение об искуплении вводится момент неопределенности. Именно поэтому церковь инстинктивно избегала постулировать учение об искуплении в определенных догматических терминах, как это имеет место в случае христологического догмата. А еще это открыло путь для развития различных типов учения об искуплении. Все они были приняты церковью, и каждое из них обладает особой силой и особой слабостью.

Эти типы могут быть определены в качестве преимущественно объективных, преимущественно субъективных и тех, которые являются промежуточными между теми и другими. Само по себе это соответствует объективно-субъективному характеру процессов искупления. Объективной в радикальном смысле является разработанное Оригеном учение о том, что освобождение человека от рабства вины и саморазрушения стало возможным благодаря тому соглашению между Богом, Сатаной и Христом, в котором Сатана был обманут. Сатана получил власть над Христом, но он не имеет права осуществлять эту власть над тем, кто невиновен. Именно поэтому и была сокрушена его власть и над Христом, и над теми, кто остается со Христом. Эта концепция Оригена основана на совокупности тех библейских эпизодов, в которых выражена победа Христа над демоническими силами. Эта линия мысли недавно была вновь акцентирована в понятии *Christus Victor* (Аулен). Судя по всему, в такой формулировке учения об искуплении всякое отношение к человеку отсутствует полностью. Космическая драма (а в случае Оригена это почти комедия) происходит где-то над человеком, а весть об этой драме наделяет человека уверенностью в том, что он свободен от демонической власти. Но не в этом заключается реальный смысл объективного типа. В триумфальных стихах Павла о победе любви Бога во Христе над всеми демоническими

силами именно опыт любви Бога предшествует применению этого опыта к символизму, включая и демонические силы, — и, следовательно, к символу победы Христа над демонами. Без опыта преодоления экзистенциального отчуждения символ *Christus Victor* никогда не мог бы возникнуть ни у Павла, ни у Оригена.

Однако одного только этого общего соображения недостаточно для того, чтобы дать оценку объективной теории искупления. Необходимо изучить сами по себе конкретные символы. То, что сатана был обманут, имеет глубокое метафизическое измерение. Это указывает на ту истину, что негативное живет за счет того позитивного, которое оно искажает. Если бы оно полностью преодолело позитивное, то оно могло бы себя разрушить. Сатана никогда не может удержать Христа, потому что Христос представляет позитивное в существовании тем, что он представляет Новое Бытие. Обман, жертвой которого стал сатана, является широко распространенным в истории религии мотивом, потому что сатана как начало негативное независимой реальностью не обладает.

Мир, в который пришло христианство, был наполнен страхом перед демоническими силами, которые считались как источниками зла, так и орудиями наказания (таким было мифологическое выражение саморазрушительного характера экзистенциального отчуждения). Эти демонические силы препятствуют душе воссоединиться с Богом. Они держат человека в рабстве и под контролем экзистенциального саморазрушения. Христианство принесло весть об освобождении от этого демонического страха. И процесс искупления — это процесс освобождения. Однако освобождение от страха перед разрушительной и карающей силой возможно лишь в том случае, если что-то происходит не только объективно, но еще и субъективно. Субъективный элемент — это испытанное на опыте влияние внутренней силы того, кто внешне подчинен демоническим силам. Без опыта силы Нового Бытия во Иисусе как во Христе его искупающее подчинение силам существования было бы неспособно преодолеть страх перед демоническим.

А если так, то нет ничего удивительного в том, что Абельяр создал ту теорию, в которой был сделан упор на субъективную сторону процессов искупления, хотя объективная сторона при этом и не отрицалась. То освобождающее впечатление, которое производит на людей образ Христа Распятого, является впечатлением от его жертвенной любви. Эта любовь пробуждает в человеке ту вопрошающую любовь, которая уверена в том, что последним словом в Боге является любовь, а не гнев. Однако этого недостаточно для того, чтобы устранить вызванную виной тревогу и ощущение того, что придется понести наказание. Попранная справедливость не может быть восстановлена одной лишь вестью о божественной любви. Ведь любовь оборачивается слабостью и сентиментальностью в том случае, если она не включает в себя справедливость. Весть о божественной любви, пренебрегающая вестью о божественной справедливости, не может успокоить сознание человека. Здесь стоило бы сослаться на глубинную психологию с ее практикой заставляя пациента пройти сквозь муку экзистенциального проникновения в свое бытие (хотя и не в реалистическом или законническом смысле) перед тем, как пообещать ему какое бы то ни было исцеление. В той мере, в какой преимущественно

субъективное описание процесса искупления этот пункт в себе не включает, оно не может быть воспринято христианской теологией как адекватное.

Тот факт, что Ансельм Кентерберийский воздал должное этой психологической ситуации, является главной причиной того, что его учение оказалось чрезвычайно действенным (по крайней мере в западном христианстве). В этой форме оно принадлежит преимущественно объективному типу. Вначале в нем констатируется та напряженность, которая существует в Боге между его гневом и его любовью, а затем показывается, что дело Христа делает возможным для Бога осуществлять милосердие так, чтобы при этом не попирались требования справедливости. Бесконечная цена страданий Христовых удовлетворяет Бога и делает ненужным наказывать человека за бесконечную тяжесть его греха. Только Богочеловек мог бы сделать это, поскольку в качестве человека он мог страдать, а в качестве Бога он не должен был страдать за его собственные грехи. Для верующего христианина это означает то, что его осознание вины подтверждено ее безусловным характером. В то же время он чувствует неизбежность того наказания, которое тем не менее не отменено бесконечной глубиной и ценностью страданий Христа. Когда бы он ни просил Бога простить его грехи в силу безвинных страданий и смерти Христа, он всегда будет принимать и требование переносить бесконечное страдание, и весть о том, что он избавлен от вины и кары заместительными страданиями Христа.

Именно этот пункт наделил учение Ансельма мощным психологическим воздействием и сохранял его в силе, несмотря на его устаревшую юридическую терминологию и его качественное измерение греха и наказания. Обнаружение зачастую глубоко затаенного чувства вины по-новому объясняет для нас то огромное воздействие, которое теория Ансельма имела на личностное благочестие, гимнографию, литургику и во многом — на христианское учительство и проповедничество. Та система символов, которая дает индивиду мужество принимать себя вопреки осознанию собственной неприемлемости, имеет все шансы быть принятой.

Эта теория уже подвергалась критике в связи с нашим обсуждением названий «Посредник» и «Искупитель». Мы уже отзывались критически о тех законнических и количественных категориях, которые использует Ансельм в своем описании объективной стороны искупления. Но теперь к этому мы должны добавить и более существенные критические замечания (а они были сделаны Фомой Аквинским) о том, что субъективной стороны процесса искупления вообще нет. Фома добавил идею соучастия христианина в том, что происходит с «головой» христианского тела, то есть с Христом. Замена понятия заместительности понятием соучастия делает, как нам кажется, учение об искуплении более адекватным, поскольку объективная и субъективная стороны в нем здесь уравновешены.

4. Принципы учения об искуплении

Имплицитная (а отчасти и эксплицитная) критика базовых типов учения об искуплении создает возможность для установления тех принципов, которые могли бы детерминировать дальнейшее развитие учения об искуплении или даже заменить его в теологии будущего.

Первым и всеобъемлюще-решающим принципом является тот, согласно которому процессы искупления созданы Богом и одним только Богом. Это подразумевает то, что Бог, упраздняя вину и наказание, стоящие между ним и человеком, от Христа не зависит, но что Христос в качестве носителя Нового Бытия опосредует примиряющий акт Бога и человека.

Вторым принципом учения об искуплении является тот, согласно которому в Боге нет конфликтов между его примиряющей любовью и его карающей справедливостью. Справедливость Бога - это не особый акт наказания, просчитанный соответственно вине грешника. Нет, справедливость Бога — это такой акт, посредством которого он позволяет саморазрушительным последствиям экзистенциального отчуждения совершаться так, как они совершаются. Он не может устранить их потому, что они принадлежат структуре самого бытия и Бог перестал бы быть Богом (а это единственное, что для него невозможно), если бы он устранил эти последствия. Прежде всего он перестал бы быть любовью, поскольку справедливость — это та структурная форма любви, без которой она была бы чистой сентиментальностью. Осуществление справедливости является действием его любви, сопротивляющейся тому и сокрушающей то, что любви противится. Следовательно, в Боге не может быть конфликта между любовью и справедливостью.

Третьим принципом учения об искуплении является то, что упразднение Богом вины и кары не является актом пренебрежения реальностью и глубиной экзистенциального отчуждения. Подобное воззрение часто высказывают либеральные гуманисты, обосновывающие его сравнением божественного и человеческого прощения в молитве Господней. Это сравнение, равно как и все сравнения между вещами божественными и человеческими (как, например, в притчах Иисуса), до этого пункта действительно, становясь ошибочным в том случае, если оно распространяется на дальнейшее. И если аналогичное в них очевидно (общение вопреки прегрешениям), то и различие между ними должно быть четко обозначено. Во всех человеческих отношениях тот, кто прощает, виновен и сам — не только вообще, но и в той конкретной ситуации, в которой он прощает. Человеческое прощение всегда останется взаимным — даже и в том случае, если это не признается со всей очевидностью. Однако Бог представляет такой порядок бытия, который нарушен воздаянием Бога: его прощение - это не частное дело.

Четвертый принцип учения об искуплении состоит в том, что искупающую деятельность Бога надо понимать как его соучастие в экзистенциальном отчуждении и его саморазрушительных последствиях. Он не может устранить этих последствий; они имплицитно содержатся в его правосудии. Но он и не может взять их на себя посредством соучастия в них и преобразования их для тех, кто соучаствует в его соучастии. Здесь

мы оказываемся в самом средоточии учения об искуплении и о соработничестве Бога с человеком и его миром. Проблема, конечно, будет такой: «Как это понять, что Бог берет страдания мира на себя через соучастие в экзистенциальном отчуждении?» Первым ответом будет то, что здесь мы имеем дело с высокосимволическим способом выражения — однако такого выражения, которое не чуждо библейской литературе. «Терпение» Бога, «покаяние» (изменение ума) Бога; «тяготы человеческого греха», которые несет на себе Бог; «Бог, не щадящий своего Сына» и другие этого типа выражения выявляют свободу для той конкретности в разговоре о живых реакциях Бога на мир, которой теология естественно опасается. Если мы постараемся сказать что-то больше символического утверждения о том, что «Бог берет страдания мира на себя», то мы должны добавить положение о том, что эти страдания не противоречат вечному блаженству Бога и его основе; то есть вечному «из-себя-бытию» Бога, его бытию через себя, и потому помимо свободы и судьбы. С другой стороны, мы должны сослаться на то, что уже говорилось в разделах о Боге как о Боге живом, то есть на тот элемент небытия, который вечно преодолевается в божественной жизни. Этот элемент небытия, если посмотреть на него изнутри, является тем страданием, которое Бог берет на себя через соучастие в экзистенциальном отчуждении или в состоянии не преодоленной негативности. В этом пункте учение о Боге живом и учение об искуплении совпадают.

Пятый принцип учения об искуплении заключается в том, что на Кресте Христовом божественное соучастие в экзистенциальном отчуждении становится очевидным. Еще раз необходимо подчеркнуть, что учение об искуплении будет фундаментально искажено в том случае, если вместо того, чтобы говорить «становится очевидным» скажут «становится возможным». С другой стороны, «стать очевидным» не означает только лишь «стать известным». Ставшее очевидным является действенным выражением, а не только сообщением. Когда что-то становится очевидным, то происходит нечто такое, что и воздействует, и имеет свои последствия. Крест Христов является в этом смысле очевидностью. Очевидное проявляется через актуализацию. Это не только актуализация, но еще и нечто центральное, то есть критерий всех других проявлений соучастия Бога в страданиях мира. То осознание вины, которое взирает на Крест, видит в нем и *через* него акт божественного искупления, то есть взятие Богом на себя разрушительных последствий отчуждения. Тот литургический язык, который утешение в виновности и смерти производит от «заслуги» Христа, от его «многоценной крови» и его «безвинных страданий», указывает на того, в ком искупительный акт Бога стал очевидным. Однако не литургический язык и не тревожная совесть проводят в акте веры различие между терминами «на Кресте» и «через Крест». Теология *должна* провести разграничение (в силу первого из этих принципов) между тем и другим. Крест является не причиной, но действенным проявлением того, что Бог берет последствия человеческой вины на себя. Однако поскольку искупительный процесс включает в себя и субъективную сторону, то есть опытное постижение человеком того, что Бог вечно примирен, то можно сказать, что искупление актуализировано через Крест Христов. Это отчасти оправдывает ту теоло-

гию, которая искупительный акт Бога делает зависимым от «заслуги» Христа.

Шестой принцип учения об искуплении заключается в том, что через соучастие в том Новом Бытии, которое является бытием Иисуса как Христа, люди соучаствуют и в проявлении искупительного акта Бога. Они соучаствуют в страдании того Бога, который берет на себя последствия экзистенциального отчуждения или, говоря кратко, они соучаствуют в страданиях Христа. Отсюда следует та оценка, которую нужно дать термину «заместительное страдание». Это довольно неудачный термин, которым не стоило бы пользоваться в теологии. Бог соучаствует в страдании экзистенциального отчуждения, однако его страдания не замещают страданий творения. Страдания Христа не замещают и страданий человека. Однако страдания Бога — универсально и во Христе — являются той силой, которая преодолевает тварное саморазрушение посредством соучастия и преобразования. Божественным страданиям присущ характер не замещения, но свободного соучастия. И, наоборот, не обладание теоретическим знанием о божественном соучастии, но соучастие в божественном соучастии, принятие его и преображение им образуют трисоставный характер состояния спасения.

В свете принципа соучастия и на основе учения об искуплении теперь мы должны рассмотреть этот трисоставный характер спасения, в котором выражено воздействие божественного искупительного акта на людей, как-то: соучастие, приятие, преображение (или, в классической терминологии, Возрождение, Оправдание, Освящение).

5. Трисоставный характер спасения

а) Спасение как соучастие в Новом Бытии (Возрождение). — Спасаящая сила Нового Бытия во Иисусе как во Христе зависит от соучастия в нем человека. Сила Нового Бытия должна охватить того, кто все еще находится в рабстве у старого бытия. Описание тех психологических и духовных процессов, в которых это происходит, производится в той части «Систематической теологии», которая называется «Жизнь и Дух» (том III). И все-таки предметом нашего рассмотрения здесь является не человеческая реакция. Предметом рассмотрения здесь является сторона объективная, отношение Нового Бытия к тем, кто им охвачен. Это отношение может быть названо «приятие и вовлечение в себя», результатом чего становится то состояние, которое Павел назвал «быть во Христе».

Классическими терминами для обозначения этого состояния являются «Новое Рождение», «Возрождение», «Новое творение». Очевидно, что эти характеристики Нового Бытия противоположны характеристикам отчуждения, то есть вера здесь замещает собой неверие, подчинение — *hubris*, а любовь — вожделение. Согласно обычной терминологии, это всего лишь субъективные процессы, то есть действие божественного Духа в индивидуальной душе. Однако это не единственный способ, посредством которого доновозаветные и новозаветные источники используют термин «Возрождение». Возрождение — это универсальное состояние вещей. Это новое состояние вещей, новый зон, который принес Христос; индивид

«входит в него», тем самым соучаствуя в нем и возрождаясь через соучастие. Объективная реальность Нового Бытия предшествует субъективному соучастию в нем. Весть об обращении — это прежде всего весть о той новой реальности, в которую призван вернуться человек: в ее свете человек должен уйти от старой реальности, от того состояния экзистенциального отчуждения, в котором он жил. Возрождение (и обращение), если понимать его именно так, имеет мало общего с попыткой вызвать эмоциональные реакции посредством апеллирования к индивиду в его субъективности. Возрождение — это состояние вовлеченности в новую реальность, явленную во Иисусе как во Христе. Субъективные последствия фрагментарны и амбивалентны и не являются основой для того, чтобы притязать на соучастие во Христе. Однако основой этой является та вера, которая приемлет Иисуса как носителя Нового Бытия. Это приводит к тому второму отношению, которое Новое Бытие имеет к тем, кто им охвачен.

б) *Спасение как приятие Нового Бытия (Оправдание)*. — Приоритет Оправдания или Возрождения обсуждался тогда, когда речь шла о процессе спасения. Лютер акцентировал именно Оправдание, а пиетисты и методисты - Возрождение. Выбор между ними отчасти зависит от того, каким именно образом мы определяем эти термины, хотя отчасти он зависит еще и от различия религиозных опытов. Возрождение может быть определено как актуальное преобразование. В таком случае оно тождественно Освящению и должно быть окончательно отодвинуто на второй план. Смысл искупительного акта Бога заключается в том, что спасение человека не зависит от стадии его развития. Однако Возрождение может быть определено еще и в этой системе, то есть как соучастие в Новом Бытии, в его объективной силе, каким бы фрагментарным это соучастие ни было. Если Возрождение определить именно так, то оно предшествует Оправданию, поскольку Оправдание предполагает веру, состояние охваченности божественным присутствием. Вера, оправдывающая вера - это не человеческий акт, хотя он и происходит в человеке; вера — это действие божественного Духа, сила, создающая Новое Бытие - во Христе, в индивидуе, в церкви. Утверждение это оказалось для протестантской теологии ловушкой, что стало очевидным, когда акт веры Меланхтон предварил приятием божественного Духа. В тот момент вера превратилась в интеллектуальный труд человека, который возможен и без соучастия в Новом Бытии. Именно поэтому и можно поместить Возрождение (определяемое в смысле соучастия в Новом Бытии) перед Оправданием.

Оправдание вносит в процесс спасения элемент «вопреки», что является и прямым следствием учения об искуплении, и сердцевиной, центром спасения. Подобно Возрождению, Оправдание является прежде всего объективным событием и уже потом — субъективным восприятием. Оправдание в объективном смысле — это тот вечный акт Бога, посредством которого он принимает как неотчужденных тех, которые на деле были отчуждены от него виной; тот акт, посредством которого он принимает их в единство с собой, явленным в Новом Бытии во Христе. «Оправдывать» в буквальном смысле — значит «делать праведным», то есть делать человека тем, чем он является сущностно и от чего он отчужден. Если понимать Оправдание именно так, то оно может быть тождественно Ос-

вящению. Однако учение Павла об Оправдании благодатью через веру придало этому слову такой смысл, который делает его противоположным полюсом Освящения. В его понимании Оправдание — это акт Бога, никоим образом не зависящий от человека, — акт, которым Бог приемлет его — того, кто неприемлем. В парадоксальной формуле *simul peccator, simul justus* [и грешник, и праведник одновременно], являющейся центральным выражением лютеранской революции, характер «вопреки» имеет решающее значение для всей христианской Вести в качестве спасения от того отчаяния, которое вызвано осознанием вины. Актуально лишь только так и можно преодолеть тревогу, вызванную осознанием вины; это утверждение дает человеку возможность посмотреть за собственные пределы, за пределы своего состояния отчуждения и саморазрушения, увидев оправдывающий акт Бога. Тот, кто смотрит на себя и пытается измерить свое отношение к Богу своими собственными достижениями, усиливает и свое отчуждение, и вызванную осознанием вины тревогу, и отчаяние. В процессе обсуждения тех неудач, на которые обречено самоспасение, мы уже подготовили основу для этого постулата. Для Лютера отсутствие какого бы то ни было человеческого содействия имело столь важное значение, что Меланхтон сформулировал «юридическое» учение об Оправдании. Он сравнил Бога с судьей, оправдывающим виновного вопреки его вине просто потому, что он решил это сделать. Однако таким образом утверждается такое учение об Оправдании, в котором игнорируется субъективная сторона, то есть приятие. И в самом деле: в человеке нет ничего такого, что дало бы возможность Богу принять его. Но человек должен принять даже и это. Он должен принять то, что он принят; он должен принять приятие. В связи с этим возникает вопрос о том, каким образом это возможно вопреки той вине, которая делает его враждебным Богу. Традиционный ответ таков: «Благодаря Христу!» Интерпретация этого ответа была дана в предыдущих разделах. Это означает, что человек вовлечен в силу Нового Бытия во Христе, которая делает веру возможной: это состояние единства между Богом и человеком независимо от того, сколь бы фрагментарно оно ни было реализовано. Принимать приятие себя - таков парадокс спасения, без которого не было бы спасения, и было бы одно лишь отчаяние.

Несколько слов необходимо сказать о выражении «Оправдание благодатью через веру». Зачастую им пользуются в сокращенной форме «Оправдание верой», хотя это совершенно сбивает с толку, потому что создает впечатление того, будто вера — это такой акт человека, благодаря которому он заслуживает Оправдания. Это является всецелым и катастрофическим искажением учения об Оправдании. Причиной является лишь Бог («благодатью»), однако вера в то, что человек принят, является тем каналом, которым опосредована передача человеку благодати («через веру»). *Articulus stantis et cadentis ecclesiae*^{37*} должен оставаться четким даже и в формулировке Оправдания благодатью через веру.

в) Спасение как преобразование Новым Бытием (Освящение). — В качестве божественного акта Возрождение и Оправдание едины. В обоих случаях описывается воссоединение того, что отчуждено. Возрождение как актуальное воссоединение, а Оправдание как парадоксальный характер этого воссоединения приемлют неприемлемое. Освящение отличается от

того и другого так же, как процесс отличен от того события, в котором он имел свое начало. То резкое разграничение, которое Реформация провела между «Освящением» и «Оправданием», коренится не в изначальном смысле этих слов. «Оправдывать» буквально означает «делать праведным» и, с другой стороны, «освящать» *может* означать «быть принятым в сообщество святых [*sancti*]», то есть в сообщество тех, кто охвачены силой Нового Бытия. Различие между терминами коренится не в их буквальном смысле, но в событиях церковной истории (таких, как возникновение паулизма в Реформации).

Освящение — это такой процесс, в котором сила Нового Бытия преобразует личность и сообщество как внутри, так и вне церкви. Как индивидуальный христианин, так и церковь; как религиозная, так и секулярная сферы — это объекты освящающей деятельности божественного Духа, являющегося актуальностью Нового Бытия. Однако эти соображения выходят за пределы тем, рассматриваемых в этой части «Систематической теологии». Они относятся к числу тех тем, которые будут обсуждаться в четвертой и пятой частях системы под названиями «Жизнь и Дух» и «История и Царство Божие».

Этим завершается третья часть «Существование и Христос». И все-таки актуально ни учение о человеке, ни учение о Христе нельзя считать завершенными лишь потому, что завершена эта часть. Человек детерминирован не только эссенциальной благодатью и экзистенциальным отчуждением; он детерминирован еще и амбивалентностями жизни и истории. Без анализа этих характеристик его бытия все дальнейшее остается абстрактным. Да и Христос — это не то изолированное событие, которое произошло «однажды», но та сила Нового Бытия, которая подготавливала его решительное проявление во Иисусе как во Христе во всей предшествующей истории и актуализировала себя в качестве Христа во всех проявлениях истории последующей. Наше положение о том, что Христос — не Христос без церкви, делает учение о Духе и о Царстве составными частями христологической работы. И лишь соображения внешней целесообразности оправдывают разделение на части. Надеемся, что на некоторые из тех проблем, которые в этой части остаются открытыми, будут даны ответы в последующих частях.

Примечания

¹ То же самое относится и к найденным рукописям Мертвого моря, которые, несмотря на созданную им в печати сенсационность, помогли многим осознать проблему библейских исследований, но совершенно не изменили теологическую ситуацию.

^{1*} *Transcendentale* — О категории «бытия» как трансценденталии см.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.

^{2*} «Естественная теология» — см. коммент.^{20*} к I т. (Введение).

^{3*} *Миф о падении ангелов...* — см.: «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен был на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр. 12, 7—9); «Он же сказал им: Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию; и, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (Лк. 10, 18-19).

Истолкование эдемского змия как диавола — см.: «... завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2, 24); «низвержен был древний змий, называемый сатаной» (Откр. 12, 7—9). Данное истолкование характерно и для экзегетических сочинений отцов церкви — комментариев на Книгу Бытия Св. Иоанна Златоуста, творений Бл. Августина (напр., «О граде Божием», кн. XIV, гл. XI) и др. Тиллих дает свое собственное истолкование: эдемский змий — это «динамика сил природы», зло оказывается естественной принадлежностью природы и ее динамики, что противоречит христианской идее изначальной благодати творения. — см. также коммент.^{5*} к дан. тому.

^{4*} *... имеет орфические корни ... впервые был изложен Платоном... Христианскую форму этому мифу придал Ориген...* — см.: Платон, «Тимей», 41e—42c); «Федр», 246c, 248C-C), 249a-c1. Идею предсуществования душ и их дальнейшего «падения» и вселения в тела разделял Ориген, вместе с тем отрицавший переселение душ и считавший идею предсуществования своим частным богословским мнением («De princ.», II, VIII, 4. — со1. 224. — см.: Архим. Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996.-С. 112).

^{5*} *... реалистическое учение о человеке, в котором были бы уравновешены этический и трагический элементы его самоотчуждения...* должно, по мысли Тиллиха, заменить понятие первородного греха, которое он, по сути, устраняет из своей системы. Подобная «демифологизация» является следствием онтологии Тиллиха — его учения о Боге как «основании и глубине бытия», «само-бытии». Как в этом учении, так и в одном из его главных источников (в философии Гегеля и особенно — Шеллинга) достаточно ощутима пантеистическая тенденция. Об интерпретации Тиллихом понятия греха см. также коммент..^{10*} к настоящему тому.

^{6*} *Пелагианство* — учение Пелагия (IV — нач. V в.), согласно которому человек наделен свободой воли и в силу ее одной способен бороться с грехом и нравственно совершенствоваться. Пелагий, отрицая и первородный грех как реальную силу, действующую в потомках Адама, и зависимость спасения человека от божественной благодати, фактически утверждал идею самоспасения человека. Учение Пелагия было анафематствовано церковью на Соборе в Карфагене в 418г.

^{7*} *Янсенисты* — сторонники учения Янсения (1585—1638), голландского богослова, утверждавшего в духе Августина, что спасение человека зависит не от дел (так как человеческая природа порочна), но исключительно от божественной благодати, и спасутся лишь «избранные», предопределенные ко спасению.

^{8*} *Пелагианская нравственная свобода и манихейская трагическая судьба...*

О пелагианстве — см. коммент.^{6*} к наст. тому. «Манихейская трагическая судьба» — в манихействе это и трагическая судьба божественной сущности — света, разлитого в природе и смешанного с силами тьмы — материи; и трагическая судьба человека, в котором началом зла является его тело. Возможно, отзвуки манихейского дуализма нашли свое выражение в учении бл. Августина о предопределении (если принять во внимание увлечение Августина манихейством до его обра-

щения). Пелагианство и манихейство для Тиллиха представляют примеры учений, абсолютизирующих одну из полярностей онтологической корреляции «свободы» и «судьбы» (о категориях «свободы» и «судьбы» см.: настоящ. изд., том I, Б, гл. 5), хотя в данном случае оппозицию пелагианству представляет скорее августицианство, а коррелятом понятия «свободы» выступает не понятие «судьбы» (связанное с античными представлениями о безличной и слепой силе фатума, что не совместимо с христианским учением о действующем в мире Промысле Божиим), но понятие «благодати» или пойятие воли Божией.

^{9*} ... *Исайя пророчествовал о мире в природе для нового зона...* — см.: Ис. 32, 13; 15-18.

^{10*} *Павел часто говорил о «грехе» в единственном числе. «Грех» представлялся ему как бы той личностной силой, которая правит этим миром. Однако в христианских церквях (как в католической, так и в протестантской) слово «грех» употреблялось преимущественно во множественном числе, причем грехи считались отклонениями от нравственных законов. Это не имеет почти ничего общего с «грехом» как состоянием отчужденности от Бога, от своего «я», от своего мира. — См. напр.: «Если же делаю то, чего не хочу: уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7, 20). Говоря об искажении данного понимания греха как той силы (или стены), которая разделяет человека и Бога, Тиллих не случайно упоминает католическую и протестантские церкви, не связывая это искажение с церковью восточной: именно на Западе отношения Бога и человека традиционно мыслились по образу отношений правовых, что объяснялось спецификой западного сознания в целом как «юридического», сформированного духом римской культуры, римского права, — в отличие от греко-восточной традиции, в которой грех понимался скорее как болезнь, а не как вина (а в своем пределе — как «смерть души»), «ибо удаление души от Бога есть смерть для нея» (Преп. Симеон Новый Богослов. Творения. Том 2. Слово 73. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра. — 1993. - С. 233). Понятие «человеческой бедственности» (human predikament) у Тиллиха приближается к данному пониманию — в той мере, в какой «человеческая бедственность» связывается им с грехом как отчуждением от Бога. Подобным же образом сущность греха как отчуждения, отпадения от благодати (ср. англ. выражение «to fall from grace» — «согрешить») описывает о. Павел Флоренский: определение греха, данное ап. Иоанном («грех есть беззаконие» — 1 Иоан. 3, 4), «было бы крайне ошибочно понимать законнически. Грех есть беззаконие, есть извращение Закона, т.е. того Порядка, который дан твари Господом; [...] грех есть самоутверждение личности, противопоставление ее Богу; [...] грех есть то коренное стремление Я, которым Я утверждается в своей *особности*, в своем отъединении и делает из себя единственную точку реальности» (Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины, т. I. М., 1990. - С. 170, 173, 178).*

^{11*} *Аугсбургское исповедание* (Confessiones Augustanae) - наряду с «Апологией Аугсбургского исповедания» — основной документ, излагающий протестантское исповедание веры в его расхождениях с римской церковью; «символическая книга» лютеранского вероучения. Как и «Апология», было составлено Ф. Меланктоном (1530).

^{12*} *Когда Кьеркегор описывает образ императора Нерона...* — К образу Нерона Кьеркегор обращается в своем сочинении «Или-или». Нерон у Кьеркегора представляет демоническое измерение непосредственного мироощущения «эстетизма», основанного на принципе наслаждения. См.: Кьеркегор С. Наслаждение и долг, СПб., 1894; см. также об этом: Гайденок П.П. Трагедия эстетизма. М., 1970. - С. 145—150.

^{13*} *Однако в связи с последними событиями (как и в связи с международными делами) встает безотлагательный вопрос о коллективной вине...*

I! том «Систематической теологии» создавался в начале 1950-х (а возможно, даже в конце 40-х) годов (I том увидел свет в 1951 г.). Под «последними событиями» и «международными делами» здесь имеются в виду крах нацистской Германии, действия союзников, Нюрнбергский процесс. Очевиден в данном случае и отзвук идеи коллективной вины германского народа в событиях второй мировой войны, — идеи, высказанной в работе К. Ясперса «Вопрос о вине» (1949).

^{17*}... *отцы ранней церкви называли сакраментальную пищу Тайной Вечери «лекарством бессмертия»*... — хлеб и вино, преподанные Иисусом Христом Своим ученикам на Тайной Вечере, прообразующие Тело и Кровь Христовы, приносимые Им в жертву за грехи всех (см. Мф. 26, 26-28; Мк. 14, 22; Лк. 22, 19). Вкусение, принятие их означало, по словам самого Спасителя, принятие жизни вечной, принятие Самого Христа: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть во Мне пребывает, и Я в нем» (Иоан. 6, 51—56).

^{15*} *Альбрехт Ричль* — см. коммент. ^{5*}, т. I, ч. II.

^{16*} *Ревивализм* — см. коммент. ^{2*}, т. I, ч. II.

^{17*} ...*Положение о том, что христианин — это simul peccator, simul justus («и грешник, и праведник, т. е. оправданный — одновременно»)* — одна из основополагающих идей М. Лютера: оправдание даруется человеку не вследствие его «заслуг» или добрых дел, но исключительно по Божией благодати, действием которой в человеке является его вера; праведность человека, таким образом, не есть результат его собственных усилий, его борьбы с грехом, но — совершенно независимо от них — выражение «избранности», предопределенности ко спасению.

^{18*} *Христианство родилось тогда, когда одного из Его последователей...* Речь идет об апостоле Петре. — см.: Мф. 16, 16; Мр. 8, 29; Лк. 9, 20.

^{19*} *Докетизм* - см. коммент. ^{38*}, т. I, Введение.

^{20*} *«исторический критицизм»* — направление в протестантской теологии XIX в., отрицавшее богодухновенность Св. Писания и относившееся к Писанию не как к святыне, но исключительно как к историческому источнику. Отсюда — перенесение на тексты Ветхого и Нового Заветов специфически научных, исторических методов «критики источников», т. е. методов исследования их исторической подлинности и достоверности.

^{21*} *Персидский символ Изначального Человека и идея Павла о Духовном человеке...* Первочеловек в древнеперсидской мифологии «Авесты» — Йима (авест. .Juma), древнеперсид. Йама (Jama), первопредок человеческого рода, культурный герой, создатель благ цивилизации, при котором не было болезней, смерти, нравственного зла. В «Младшей Авесте» его место занимает Гайомарт - «живой смертный», прародителями которого были небо и земля.

Идеи Павла о Духовном человеке — см. : «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущего; а последний Адам — дух животворящий» (I Кор. 15, 45). «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Какой перстный, таковы и перстные; и какой небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, так будем носить и образ небесного» (I Кор. 15, 47—49).

^{22*} *Поскольку — согласно теории синоптиков — Иисус как Христос является творением божественного Духа...*

В Евангелии от Матфея говорится о Деве Марии: «родившееся в Ней есть от Духа Святаго» (Мф. 1, 20); Никейский Символ исповедует веру в Иисуса Христа, «*воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы*», рожденного от Отца «прежде всех век», а не «сотворенного» Духом. Следовательно, «теория», согласно которой «Иисус как Христос является творением божественного Духа», является результатом произвольного истолкования Тиллихом синоптических Евангелий (от Матфея, от Марка и от Луки) и выражением его собственного христологического учения. Для Тиллиха, отрицающего Воплощение, Иисус «стал Христом» в тот момент, когда Св. Дух сошел на Него на Иордане, — когда, следовательно, Иисус-человек был «усыновлен» Богом. Данное учение, называемое *адопционизмом* (см. коммент. ^{38*} к т. I, Введение), было осуждено как ересь в IX в. Однако, если протестантская «историческая критика», отрицая богочеловечество Христа и видя в Нем только человека, противопоставляла «синоптические» Евангелия (в которых Иисус именуется преимущественно «Сыном Человеческим») - Евангелию от Иоанна (свидетельствующему о Боговоплощении и о Богочеловеке) и даже от-

казывала четвертому Евангелию в подлинности, то Тиллих не отрицает богочеловечества Христа, но дает ему собственную интерпретацию.

^{23*} *Этот термин (безгрешность) негативен, и он используется в Новом Завете просто для того, чтобы показать его победу над искушением мессианством...* Отрицание безгрешности Христа является прямым следствием отрицания Тиллихом Воплощения и его положения о том, что Иисус является «сотворенным бытием» и «тварной свободой», поскольку для Тиллиха «достигшая полноты своего развития тварность — это падшая тварность». Тиллих истолковывает слова Нового Завета в том «небуквалистском» духе (близком к «демифологизации»), в котором они оказываются «подтверждающими» его собственную позицию. Таким образом, Тиллих отрицает безгрешность, понимаемую в точном (буквальном) новозаветном смысле и в смысле церковной экзегезы, как отсутствие во Христе, рожденном от Св. Духа, первородного греха. Искупление греха Адама означает для Тиллиха восстановление единства сущности и существования, Бога и человека. Это единство и называет Тиллих «вечным богочеловеческим единством», что не имеет ничего общего с Халкидонской формулой, но, скорее, напоминает учение о «становящемся Богочеловечестве» В.С. Соловьева.

^{24*} *Монофизитская тенденция, проходящая через всю историю церкви...*

Монофизитство — христологическая ересь, анафематствованная Халкидонским Собором в 451 г. По учению монофизитов, в акте Воплощения из двух природ Христа — божественной и человеческой — образовалась одна природа; человеческая природа оказалась «слита» с божественной. Тиллих полагает (не всегда утверждая это явно), что монофизитская тенденция была более свойственна восточной церкви, тогда как противоположная тенденция, выразившая себя в несторианстве — западной.

^{25*}... *Он будет вкушать эсхатологическую пищу вместе со своими учениками.* — См.: «...очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания, ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием (Лк. 22, 15-16); см. также: Мф. 26, 29; Мк. 14, 25.

^{26*} *Крещальное исповедание Иисуса Христом...* — см. коммент. ^{29*} к I тому, Введение.

^{27*} *Афанасий* - см. коммент. ^{1*}, т. I, ч. I.

^{28*} *Ересь савеллиан*— учение Савеллия и его сторонников (III в.), согласно которому три Ипостаси Единого Бога — Отец, Сын и Св. Дух - суть только три внешние формы Откровения Бога в мире, последовательно сменяющие одна другую. *Ересь ариан* — см. коммент. ^{14*} к I тому, Введение.

^{29*} *Марцелл* - (Маркелл) - епископ Анкирский (ум. ок. 374), противник Ария, сподвижник Св. Афанасия Великого.

^{30*} *Никейская формула Символа веры* — текст Символа, принятого на I Вселенском Соборе в Никее.

^{31*} *Кирилл Александрийский* (ум. 444) — архиепископ; отец церкви, боровшийся с ересью Нестория.

Оценка учения Св. Кирилла Александрийского как проявления «монофизитской тенденции», явно тенденциозная, была, возможно, обусловлена для Тиллиха борьбой Св. Кирилла с ересью Нестория, поскольку тот адопционизм (ересь IX в.), к которому склоняется Тиллих в христологии, был возобновлением несторианства. Однако данная оценка может отчасти объясняться и тем, что, как пишет прот. Георгий Флоровский, «долгое время его (Св. Кирилла) именем, авторитетом и словами злоупотребляли монофизиты. Для православных борцов с монофизитством Св. Кирилл всегда оставался «правилом веры» — для папы Льва и для Флавиана. Халкидонские отцы определяли свою веру как веру Св. Кирилла» (Прот. Г. Флоровский. Восточные Отцы V-VIII веков. - Париж. 1933.-С. 50).

^{32*} *папа римский Лев, который в соответствии с западной традицией подчеркивал исторически-динамический характер Нового Бытия во Христе и выступал против распространенного на Востоке представления о его статически-иерархическом характере.*

Лев I Великий — папа с 440 по 461 г., святой как католической, так и православной церкви (память — 18 февр.). Впервые четко сформулировал идею первенства «кафедры Петра» и пытался осуществить ее возможными дипломатическими и политическими средствами. Вводя имя Льва I, Тиллих сообщает ходу своей мысли новую перспективу. В этой перспективе раскрывается смысл «исторически-динамического характера Нового Бытия Во Христе» как созидания «Града Божия» на Земле; здесь, как и в онтологии, очевидно влияние на Тиллиха католической традиции. Касаясь темы «великого спора», противостояния христианского Запада и христианского Востока, Тиллих несомненно и однозначно оказывается на стороне первого (хотя в отдельных местах своей книги он и говорит о том наследии, которое предстоит возвратить Западу, относя к этому наследию, в частности, идею соучастия всего тварного мира в спасении, или открывая — по-своему, с позиций своей философии — онтологическую глубину иконописного образа), и перед лицом этого противостояния для Тиллиха отступает на второй план иной спор, спор протестантизма с католицизмом. В данной проблеме очевидно не только тяготение Тиллиха к «католической субстанции», но также и созвучие его теологии историческим идеям таких мыслителей, как П.Я. Чаадаев и В.С. Соловьев (ср., напр.: «Если Восток всецело отдался охранению священных начатков Царства Божия, то Рим, по своему практическому характеру, прежде всего поставил заботу о средствах к достижению Царства Божия на земле. Первое и главнейшее средство или условие для этого есть единство духовной власти, и Рим всю свою душу полагает в дело объединения и усиления духовной власти». — В.С. Соловьев. Великий спор и христианская политика. — М, 1994. — С. 53.).

Противопоставляя христианскому Востоку (с его «монофизитством» и «иерархически-статическим» представлением о «Новом Бытии во Христе») христианский Запад (с его акцентом на человеческой природе Христа и «исторически-динамическим» видением Нового Бытия во Христе), Тиллих еще раз подтверждает свою идею синтеза «протестантского принципа» и «католической субстанции». Любопытную параллель данному учению Тиллиха представляет концепция истории как «становящегося Богочеловечества» В.С. Соловьева, также имеющая прокатолические и экуменические импликации и весьма оппозиционная по отношению к «византийско-московскому православию» (о неоднозначности отношения Тиллиха к православию см. также вступит, статью). Здесь же намечается тематический переход к III тому — к проблемам «истории и Царства Божия» (см. III т., V часть).

^{32*} *Утверждение о том, что Иисус как Христос — это личностное единство божественной и человеческой природ, должно быть заменено утверждением о том, что во Иисусе как во Христе вечное единство Бога и человека стью исторической реальностью.*

Тиллих требует замены «неадекватных» решений Вселенских Соборов (в данном случае — христологической формулы Халкидонского Собора) — решениями собственными как «адекватными». Однако в другом месте «Систематической теологии» он признает, что догматы являются «охранительными» учениями, «которые призваны сохранять субстанцию христианской Вести, защищая ее от искажений, исходящих как изнутри так извне церкви». Таким образом, Тиллих сам должен признать, что его смелые попытки «приблизить» христианство к опыту современного человека могут быть чреваты искажением — и даже утратой — данной субстанции.

^{34*} *Адопционизм* — христологическая ересь, появившаяся в Галлии и Испании при Карле Великом (IX в.), согласно которой Иисус Христос был Сыном Божиим только по «усыновлению» (adoptione), т.е. номинально, а не реально. Адопционизм был осужден как возобновление несторианства. Данная ересь в модернизированном философском обрамлении представляет суть христологии Тиллиха и ядро его теологической системы.

^{35*} *Монтанисты* — мистическое движение II века, основным мотивом которого была идея скорого наступления конца мира,

^{36*} *Тысячелетнее царство Христа* — см. Откр. 20, 4.

^{37*} *arliculus status et cadentis ecclētie* — Положение о стоящей и падающей церкви (лат.).

Указатель имен

Абеляр П.	438
Август, император	389
Августин Бл.	54, 71, 73, 92, 187, 204, 231, 249, 253, 280, 282, 293, 306, 321, 323, 328-330, 333, 336, 356, 414, 446, 447
Аверинцев С.С.	162
Авраам (библ.)	124, 427
Адам (библ.)	175, 192, 204, 248, 250, 251, 252, 312, 315, 317, 319, 320, 322, 336, 400, 401, 446, 448, 449
Александр Гэльский	45, 74, 156
Анаксимандр	305
Ансельм Кентерберийский	205, 280, 396, 439
Аполлинарий Лаодикийский	281
Аполлон (миф.)	131, 410
Арий	74, 162, 449
Аристотель	14, 26, 59, 74, 80, 92, 161, 167, 175, 179, 201, 227, 31, 251, 306 437
Аулен Г.	92, 162, 413, 449
Афанасий Великий	12, 13, 15, 35, 41, 64, 71, 72, 126, 249, 299, 377
Барт К.	160
Бах, И.-С.	72, 105, 169, 227, 265, 266
Бергсон А.	188, 227, 240, 281
Бердяев Н.	71, 142, 179, 188, 227, 240, 252, 281
Бёме Я.	282
Биbihин В.В.	45, 74, 92
Бонавентура	17, 48, 73, 240
Брайтмэн Э.	286
Бреди Г.Д.	64, 71, 75, 279
Бруннер Э.	48
Будэйн Дж.Э.	72, 377, 381
Бультман Р.	17, 47, 49
Вимэн Г.Н.	134, 224
Вишну (миф)	25
Вундт М.	447
Гайденко П.П.	92, 132
Галилей	24, 74, 161, 391, 410, 415
Гарнак А.фон	26, 74
Гартманн Н.	179, 180
Гартманн Э.	17, 25, 59, 61, 80, 89, 92, 105, 167, 188, 228, 229, 257, 265, 281, 282, 307, 308, 326, 331, 350, 446
Гегель, Г.В.Ф.	
Гераклит	142, 197, 244, 305, 348, 386
Герман В.	397
Гете И.В.	160
Гитлер А.	13
Гоббс Т.	172
Гомер	142
Гофман, Д.К.К. фон	47
Грейс К.Л.	286
Григорий Палама	446
Гункель Г.	71
Гуссерль Э.	74, 160
Давид, царь	124
Данте А.	274, 282
Дарвин Ч.	132
Декарт Р.	79, 132, 172, 203
Дессуар М.	71
Джеймс У.	17, 47, 73, 74
Дилленбергер Дж.	8, 286
Дионис (миф.)	410
Дионисий Ареопагит	227, 281
Доброхотов А. Л.	446
Додд К.Г.	41, 393
Достоевский Ф.М.	309
Дуне Скот (Иоанн Дуне Скот)	45, 74, 155, 169, 180, 241, 280, 370

ДыоиДж.	47,74, 167
Ева (библ.)	175,319,322
Заратустра (миф.)	143,281
Зевс (миф.)	221
Зенон	411
Иисус - как Христос (библ.)	24, 33, 34, 40, 42, 43-45, 50-54, 66, 69, 71, 75, 76, 79, 100, 112, 125, 129, 134-141, 144-147, 149, 151-153, 158, 162, 178, 192, 199, 243, 251, 252, 256, 258, 259, 261, 267, 270, 275, 278 281, 282, 285, 289, 295, 299, 300, 202, 307, 310, 317, 328, 336, 346, 357, 360, 364, 365, 366, 368, 369, 371-445, 448-451
Илия(библ)	428
Иоанн, апостол (библ.)	54, 60, 370, 407-409, 449
Иоанн Златоуст	446
Иоанн, Креститель (библ.)	143, 428
Иоахим Флорский	49, 75
Иов (библ.)	193,348
Иринеи Лионский	150,281
Исайя, пророк (библ.)	112, 115, 146, 162,213,281,325,447
Иуда (библ.)	404,405
Иустин	72, 73
Кальвин Ж.	65, 66, 72, 214, 253, 262, 263, 279, 282, 293, 311, 315 323
Кант И.	79, 88, 89, 95, 110, 123, 142, 160, 190, 194, 204,238, 280, 310, 320
Карл Великий	451
Кафка Ф.	321
Киприан (Керн), архим.	446
Кир, царь	124
Кирилл Александрийский	414, 415, 449, 450
Климент Александрийский	73, 92
Константин Великий	37
Ксенофан	142
Кун Т	188
КьеркегорС.	19, 123, 155, 167, 211, 265, 308, 309, 317, 333, 353, 388, 404, 447
Лев I Великий, папа	415,450
Лейбниц, Г.В. фон	26 , 61, 175, 177, 227, 252
Лозинский М.М.	282
Лоев К.	8
Лука, евангелист (библ.)	448
Луллий, Раймунд	61, 75
Лютер М.	12, 13, 51, 54, 55, 60, 64, 71, 72, 92. 147, 180, 214, 239, 244, 249, 253, 263, 267, 282, 293, 321, 323, 328, 333, 335, 354, 356, 357, 408, 410, 414, 429, 431, 443, 444,448
Мани	281
Мария, Дева (библ.)	131,448
Марк, евангелист (библ.)	448
Маркс К.	84, 98, 160, 257, 308, 309, 326
Марсель Г.	296, 309
Марцелл	413, 449
Матфей, евангелист (библ.)	42, 448
Меланхтон Ф.	13,72,444,447
Моисей (библ.)	124, 143, 146, 428
Моллеген А.Т.	8
Мюнцер Т.	46
Нерон	333, 447
Нибул Р.	325
Николай Кузанский	88, 89, 92, 142, 177, 267, 281, 282
Ницше Ф.В.	33, 61, 98, 227, 243, 272, 308, 309, 334, 335
ОккамУ.	155,201,280
Ориген	73, 92, 320, 437, 438, 446
ОттоР.	48,74,212
Павел, апостол (библ)	24, 42, 51, 54, 60, 71-73, 75, 101, 102, 123, 124, 136, 146, 161, 162, 252, 277, 279, 311, 325, 327,

Павел III, папа	328, 353, 356, 357, 365, 383, 391, 392, 398, 404, 424-426, 437, 438, 442, 444, 447, 448
Парацельс (Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм)	75
Парменид	71, 252
Паскаль Б	80, 83, 114, 186, 244, 279, 305
Пелагий	155, 160, 198, 309
Петр, апостол (библ)	323, 356, 446
Платон	112, 124, 129, 138, 146, 373, 391, 398, 426
	80, 92, 95, 100, 101, 142, 160, 167, 175, 201, 204, 227, 230, 256, 265, 305, 306 312, 320, 345, 346, 446, 448
Плотин	73, 80, 142, 227, 411
Ричль А	140, 142, 161, 162, 210, 299, 354, 448
РойсД	73
	449
Савеллий	73
Сакка	167, 188, 199, 309, 321, 353
Сартр Ж -П	447
Симеон Новый Богослов	95, 101, 102, 345, 403, 411
Сократ	449, 450
Соловьев В С	
Софроний (Сахаров),иеромонах	162
Спиноза Б	17, 46, 80, 142, 158, 167, 232, 281, 292, 297
Сэндей У	41
Татиан	72
Тертуллиан	72, 161
Тиллих П	71-76, 162, 280, 282, 446-451
Трендленбург А	265, 282
Трубецкой С Н	73
Уайтхед, А Н	47, 73, 203, 280
Феофил Антиохийский	72
Филон Александрийский	73, 386
Фихте И Г	172
Фичино М	92
Флаций Иллирик	321
Флоренский П А	447
Флоровский Г	449, 450
Фома Аквинский	14, 34, 45, 74, 76, 80, 92, 145, 203, 231, 241, 252, 281, 293, 439
Франк Ф Г Р	47
Френкель Х	8
Фрейд З	179, 180, 334, 335
Фромм Э	272
Хайдеггер М	74, 167, 169, 170, 188, 194, 279, 296 309, 351
Хартсхорн Ч	240, 281
Хедлам А К	41
Хокинг В Э	17, 47, 73
Цвингли Х	92, 293
Чаадаев П Я	450
Швейцер А	377, 414
Шелер М	48, 74, 75, 160, 179
Шеллинг Ф В Д , фон	17, 46, 71, 92, 167, 188, 227, 240, 252, 280, 281, 308, 446
Шива (миф)	224
Шлаттер А	390
Шлейермахер Ф Е Д	17, 22, 35, 38, 46, 47, 49, 56, 71, 73, 154, 160, 212, 293, 299, 419
Шопенгауэр А	72, 179, 180, 227, 240, 308, 335
Экхарт М	142, 281
Эразм Роттердамский	92, 321, 356, 356
Эриугена (Иоанн Скот Эриугена)	281, 292, 306
Этингер Ф К	268
Юм Д	79, 94
Юнг К И	134, 179
Янсений	446
Ясперс К	71, 309, 448
Яхве(библ)	222, 365, 369, 385

Предметный указатель

А

Ад 274, 433

Амбивалентность 290, 352, 357, 404-406, 414, 430, 290, 300

Аскетизм 210, 246, 318, 358-360, 363, 414, 433

Б

Бездна 86, 115, 117, 123, 157-159, 166, 175, 212, 222, 232

Бесконечность 264, 265, 267, 273, 292, 293, 314

Бог 67, 69, 81, 137, 157, 173, 174, 180, 188, 202-204, 208-212, 242, 243-245, 264, 265, 289-299, 306, 307, 310, 314, 315, 319, 326-332, 337, 338, 341, 354-358, 360-363, 367-372, 375, 376, 381, 383, 384, 390, 393-396, 398-406, 409, 410, 413, 414, 417-419, 425, 429, 436-444

- как Отец 234-236, 275-278

- как живой 222, 235, 236, 240, 244

- как Господь 275-278

- вопрос о Б. 165, 168, 191, 192, 197, 202-204, 205-207

Бытие 21, 22, 186, 191-196, 200, 289-291, 295-298, 304, 305, 306, 312, 398

- Новое 30, 53, 54, 57, 58, 82, 98, 129, 130, 137-139, 147, 149-152, 155, 295, 296, 363, 364, 365, 368, 371, 372, 373, 375, 388, 389, 391-399, 405-407, 409, 412, 420, 426-430, 432-435, 438, 442, 443-445

- Основание б. 292, 294, 295, 364, 398, 425, 434

В

Вечность 249, 264-266, 273, 278, 299, 300, 346-348, 417, 418, 428

Вина 199, 299, 311, 318, 325-327, 336, 337, 346, 367, 404, 433, 434, 436-441, 444

Время 89, 168, 192-194, 249, 250, 266, 268, 347, 348

Г

Гетерономия 66, 90-93, 130, 136, 148-150, 205, 276

Грех 187, 188, 215, 277, 311, 313, 317, 327, 328, 330, 331, 336, 337, 338, 340, 341, 346, 352, 399, 433, 441 Д Демоническое 53, 118-121, 136, 141, 142, 149, 213, 214, 218-223, 225, 240, 244, 274, 276,

310, 313, 319, 320, 332, 334, 344, 348, 354, 359, 376, 399, 428, 430, 431, 434, 436-438

Детерминизм 182, 195, 199, 200, 275, 337, 341 Динамика, динамичный 85, 86, 93-95, 178-181, 198, 237-241, 289, 292, 294, 343, 344, 401, 417, 418

Дуализм 68, 83, 101, 120, 218, 220, 221, 246, 269 Дух (Духовный) 22, 30, 49-51, 58, 69, 147, 149, 157, 242-244, 267-277, 290, 295, 357, 365, 392, 397, 410, 424, 425, 428-431, 442, 443, 445

Ж

Живой Бог 222, 236, 239, 244

Жизнь 69, 70, 236, 240, 242, 290, 312, 349, 353, 357, 364, 366, 401, 404, 430, 442, 445

- божественная 124, 157, 180, 237, 238, 242-245, 247, 249, 250, 261, 262, 268

- вечная 187, 267, 346, 355, 433, 434

З

Забота, предельная 16, 18-22, 27, 28, 31, 34, 41, 46, 54, 57, 64, 115, 119, 122-124, 127, 130, 132, 148, 149, 155, 156, 208, 211-215, 217-219, 225, 263, 299, 308, 314, 363, 390

Зло 276, 339-355

Знаки-события 119-121, 123-126

И

Иисус (см Иисус как Христос)

- исторический И. 374, 376-382, 386-388, 397, 418, 427

- безгрешность И. 399

- страдание И. 396, 397

- искушение И. 400-402, 417

- как Urbild 419

- как Слово 394, 395

- слова И. 380, 381, 394

Индивидуализация 175, 177, 178, 197, 238, 239, 261, 269, 344, 345

Индивидуальное 176, 177, 247

Интенциональность 180, 181, 198

Искупитель 432, 435, 436

Искушение 316-319, 322, 330, 343, 397, 399-401, 403

Истина 61, 62, 83, 106-110, 132, 146, 155, 204, 269, 297

История 28, 58, 70, 124, 168, 169, 266, 290, 352, 357, 358, 363-365, 374-376, 379-382, 386, 393, 406, 429, 430

- и. Откровения 139, 140, 142, 145, 146, 158
- центр и. 145
- церкви 35, 41-43, 54, 55

К

Конечное, конечность 56, 65-69, 88, 89, 115, 167, 168, 189-194, 196, 197, 199, 200, 202-204, 206, 207, 226, 230-232, 244-246, 255, 258, 261, 263, 290, 292, 293, 299, 300, 304, 311, 314, 332, 345-351, 354, 359, 363, 367, 369, 371, 397, 403, 405, 406, 426

Крест 138, 144, 277, 381, 386, 396, 403, 422-424, 441, 442

- символ К. 426-428, 441

Культ 88, 91, 98, 150

Культура 150, 215

Л

Либи́до 155, 270, 333-336, 344

Личность 34, 176, 177, 237-239, 308

Личностный Бог 219, 238

Логос (Юдоз) 22-24, 30-34, 60, 66, 80-83, 86, 90, 106, 123, 126, 150, 154, 157-159, 173, 174, 176, 188, 224, 243, 244, 251, 268, 276, 297, 299, 365, 368, 370, 383, 385, 386, 409, 411, 413, 418, 419, 427, 428 Любовь 153, 154, 269, 270, 273, 274, 276, 326, 328-330, 335, 349, 354, 355, 358, 405, 440, 443

- божественная 263, 269-274
- симбиотическая 272
- к себе 271, 272, 329

М

Мессия 224, 225, 310, 364, 365, 369, 371, 374, 380, 383, 385, 397, 399, 409, 418, 423, 426, 428, 431

Метод корреляции 36, 39, 63-65, 67-69, 297-300

Мистицизм 17, 23, 48, 49, 142, 143, 174, 210, 229, 296, 350, 360, 361, 363, 365 Миф, мифологический 23, 87, 88, 91, 97, 98, 115, 149, 150 219, 220, 252, 299, 312, 314, 316, 319-322, 348, 350, 376, 383, 419, 421-424, 428, 429, 435, 436, 438 Мифология 97, 218-220, 227, 370, 379 Молитва 130, 210, 220, 258, 278 Монотеизм 217, 218-229

- исключающий 223, 224, 262, 263
- монархический 221-223, 227, 230
- мистический 222-224, 228
- тринитарный 222-224, 229

Н

Настоящее 192-194, 265, 266 Натурализм 17, 68, 155, 174, 212, 331, 332

- монистический 226, 227
- плюралистический 227

Небытие и нет-бытие 21, 22, 67, 114, 166, 178, 186-198, 200, 205-207, 231, 241, 243, 246, 253, 261, 263, 273, 296, 304-306, 311, 340, 346, 403, 441 Нечистое 213-215

Новый зон 310, 325, 371, 391, 422, 423, 430 Норма 51-56 **О**

Объект 164, 172-175, 268 Одиночество 197, 350, 403

Онтологический аргумент 202, 204, 205 Онтология 26, 27, 165-167, 169, 170, 217, 297 Опыт 45-49, 50, 51, 98, 107-110, 168, 169, 299

- мистический 49, 296
- открытый 49
- религиозный 50, 56

Основание 114, 117, 157, 212, 222, 232

- бытия 116, 120, 121, 142, 148, 156-158, 202, 207, 230, 232, 233, 238, 240, 273, 395, 364, 398, 429, 434

Откровение 69, 70, 111-118, 120, 121, 122, 127, 128, 132, 133, 146-149, 290, 294, 295, 298-300, 357, 365, 375, 377, 404, 413, 433, 434, 436

- зависимое 129, 145
- окончательное 131, 134, 135, 138, 139, 143-146, 148-154, 215, 217, 222
- историческое 124-125, 130
- естественное 123, 125, 140
- изначальное 129-131, 141, 145
- универсальное 140, 141, 144

Отчаяние 199, 273, 300, 311, 347, 348, 351-357, 367, 398, 428, 444

Отчуждение 53, 68, 69, 100, 101, 104, 105, 204, 271, 275, 299, 307, 308, 310, 311, 313, 314, 320, 321, 323-330, 336-342, 344-358, 364, 369-371, 388, 392, 393, 398-401, 406, 412, 416, 418, 420-422, 424, 427, 433, 437, 440-445

- как вожделение 328, 332-336
- как гшѣпз 328, 330-332
- и грех 326-328
- как неверие 328-330

П

Падение, учение о п 248, 307, 312-322, 325, 326, 346, 359

Парадокс 60, 151-153, 289, 307, 366-370, 385, 391, 398, 412, 419, 444

Потенциальность 239, 240, 263, 264, 269, 295, 304-306, 318, 346, 418

- и актуальность 305, 307, 316

Природа 227, 314, 315, 319, 322-325, 371

- и человек 325

Провидение 256-260, 270, 402, 430

- историческое 259, 260
- специальное 259, 260

Проводник откровения 122-125, 127, 131, 135, 136, 143, 144, 149, 152

Пророки 124, 125, 128, 130, 135, 136, 142-144, 173, 256

Профанное 214

Прошлое 192, 193, 265, 266

Р

Разум 69, 70, 80, 82, 83, 85, 118, 251, 290, 294

- глубина р. 86-88, 91-93, 115, 118, 121, 142, 144, 150, 151
- экстатический 57, 58
- онтологический 80-84
- р. и откровение 69, 70, 290

Рок 185, 199, 220, 230, 242, 256, 257, 259, 260

С

Само-бытие 166, 187, 188, 190, 206, 225, 228, 229, 231, 232, 236, 237, 240, 241, 253, 261, 262, 264, 266, 269, 272, 274, 278, 293, 295 Самоотчуждение 53, 68, 69, 257 Саморазрушение 308, 339-355 Самосоотнесенность! 67, 171, 175, 176 Самоспасение 357-363, 395

Самотрансцендентность 181, 182, 190, 291, 293, 294, 343, 393, 400 Самоубийство 352-354, 359

Самоцентрированность 184, 185, 340-344, 349, 350 Сатана 214, 399, 401, 428, 436-438 Свобода 182-186, 198-200, 207, 241, 242, 248, 307, 313, 314, 320-322, 324-330, 336-339, 341-343, 353, 356, 401, 402, 419

- конечная 167, 232, 248, 255, 293, 294, 314, 315, 318, 322, 341, 356, 393, 398-401, 418, 419, 420
- пробужденная 318, 342

Секулярный 132, 149, 205, 213-215, 217, 234, 268

Символ 115, 123, 126, 133, 143, 157, 177, 206, 233-240, 243, 248, 262, 267, 270, 273, 275, 276, 294, 295, 303, 311-313, 336, 346, 352-355, 381, 390, 434, 437

- мѣртвый 234
- религиозный 133, 233, 234
- христологический 383-387

Слово 125-127, 159, 235, 244

- Бога 40, 125-129, 158, 159
- внутреннее 128, 129

Смерть вечная 273

Сомнение 18, 350-352, 362, 388, 390, 394, 404-406

Спасение 146-148, 261, 316, 330, 348, 350, 354, 357, 361-366, 369, 401, 402, 413, 417, 429, 432-435

- история с. 144

Субъект 164, 170, 172-175, 268

Суд 272, 273, 277, 311

- Последний С. 273

Судьба 132, 182-187, 198-200, 207, 241, 242, 245, 247, 248, 261, 315, 320-322, 324-326, 329, 336-339, 342, 343, 353, 357, 399, 400, 401, 402, 418-420

Сущностное Богочеловечество 374, 397-399

Сущность и существование 290, 306, 307, 308, 309, 312-315, 318, 320, 322, 325, 326, 346, 347, 349, 350, 357, 363, 364, 367, 392, 393, 400, 417, 445

Сын Божий 370, 383-385, 409

Сын Давидов 383, 406

Сын Человеческий 365, 378, 383, 409

Т

Тайна 113-121, 130, 131, 148, 186, 187, 213, 214, 244, 261, 269, 296, 367, 368

Теология 11, 12, 22-24, 27, 28, 44, 45, 57, 58, 154, 155, 199, 234, 289, 295-298, 300, 303, 311, 313-315, 320, 321, 344, 347, 353, 354, 357, 362, 367, 372, 374, 380, 382-384, 420, 431, 438, 439, 441-443

- апологетическая 14-16, 22, 300
- библейская 40, 41
- естественная 35, 123, 204, 207, 245, 298, 299
- историческая 34, 35
- керигматическая 12-15
- классическая 299, 343
- культуры 43-45
- либеральная 12, 13, 137, 321, 191, 192, 395, 415, 416
- мистическая 262
- научная 1618
- негативная 188
- систематическая 34-36, 39, 40, 166, 308, 312
- эмпирическая 19, 29, 47, 48

Теономия 57, 90-93, 148-151, 155, 156, 205, 234

Трагическое 188, 227, 246, 246, 318-324, 326, 327, 328, 404, 405

Тревога 190-199, 204, 206, 207, 246, 264, 266, 268, 269, 299, 308, 311, 317-319, 346, 362, 397, 402, 405, 414, 432

Троица 59, 157, 217, 222-224, 242-244, 275, 410, 414 X

Хаос 179, 197, 241, 243, 244, 320 Христос

- смерть Христа 396, 405, 439
- как Спаситель 435, 436

Ц

Царство Божие 65, 67, 70, 128, 148, 157, 290, 381, 392, 395, 430-433

Церковь 11, 18, 22, 30, 31, 38, 39, 52, 129, 130, 134, 138, 145, 149, 159

Цинизм 93-95

Ч

Человек 176, 180, 182, 183, 185-187, 203, 204, 250, 252, 298, 314, 315

- учение о ч. 168, 169
- сущностная природа ч. 69

Четвертое Евангелие 84, 98, 136-138, 149, 365, 386, 391, 399, 403, 406, 408, 427, 431

- от Иоанна 407-409, 419

Чудо 116, 119-121, 129, 130, 132, 138, 378, 399, 414, 428, 429

Ш

Шок

- метафизический 165
- небытия 114, 118, 119, 186
- онтологический 118

Э

Экстаз 21, 116-118, 121, 126, 129, 130, 132, 138, 291, 293, 294, 295, 402

Я

"Я" 164, 170-173, 177, 178, 191

Указатель иностранных слов

Actus purus 180, 239, 306
Agape 269-271, 335, 400
Amor intellectuals 96
Analogia entis 133, 234, 388
Analogia imaginis (греч.) 388
Angst 190, 317
Argumentum ex ignorantia 14
Caritas 270
Causa prima 30
Character indelebilis 33
Cogitatio 171
Creatio ex nihilo 187, 245, 246
Dasein 170
Deus sive nature 226, 292
Diastasis 15
Dike 213
Dilectio 271
Ding 174
Doota ignorantia 88
Doium superadditum 250
Doxa 368
Elan vital 105, 179-181
Ens oogitans 345
Episteme 154
Eros 29, 34, 80, 96, 101, 177, 270, 272, 310, 333-335, 345, 400, 410
Essentia 178
Existere 304
Falsa religio 363
Fatum 185
Geistesgeschichte 44
Geisteswissenschaft 17
Geist 326
Gestalt 171, 185, 250, 378-381
Gnosis 101, 154
Gratia praeveniens 274
Homo-ousious 413
Hubris 90, 328, 330-332, 339, 341-343, 398, 442
Imitatio Christi 395
Justitia originalis 250
Kairos; Kairoi 138, 431
Kosmos 171
Lebensphilosophie 94
Locus circumscriptus 267
Me on 173, 179, 187, 227, 240, 246, 304, 305
Mana 218
Natura naturans 292
Oukon 187, 246, 304
Parousia 430
Phiiia 270, 335
Potestas absolute 169
Redemere 436
Sim ul Justus 444
Stmul peccator 444
Schicksal 185
Telos 103, 139, 181, 207, 242, 247, 250, 255, 276
Tremendum et fascinosum 212, 220
Ungrund 179, 288, 240

Содержание

Том I

Систематическая теология	5
Предисловие	7
Введение	9
А. Точка зрения	11
1. Весть и ситуация	11
2. Апологетическая теология и кериγμα	14
Б. Природа систематической теологии	16
3. Теологический круг	16
4. Два формальных критерия всякой теологии	19
5. Теология и христианство	22
6. Теология и философия: вопрос	25
7. Теология и философия: ответ	28
В. Организация теологии	34
Г. Метод и структура систематической теологии	39
8. Источники систематической теологии	39
9. Опыт и систематическая теология	45
10. Норма систематической теологии	51
11. Рациональный характер систематической теологии	56
12. Метод корреляции	63
13. Теологическая система	68
Примечания	71
Комментарии (О.Я. Зоткина)	72
Часть I. Разум и откровение	77
I. Разум и поиск откровения	79
А. Структура разума	79
1. Два понятия разума	79
2. Субъективный и объективный разум	83
3. Глубина разума	86
Б. Разум в существовании	88
4. Конечность и амбивалентности актуального разума	88
5. Конфликт внутри актуального разума и поиск откровения	90
В. Когнитивная функция разума и поиск откровения	100
6. Онтологическая структура познания	100
7. Когнитивные отношения	102

8. Истина и верификация.....	106
II. Реальность откровения.....	111
А. Смысл откровения.....	111
1. Знаки откровения	111
2. Проводники откровения	122
3. Динамика откровения: откровение изначальное и зависимое	129
4. Знание об откровении	131
Б. Актуальное откровение	134
5. Актуальное и окончательное откровение	134
6. Окончательное откровение во Иисусе как во Христе.....	137
7. История откровения.....	139
8. Откровение и спасение	146
В. Разум в окончательном откровении.....	148
9. Окончательное откровение преодолевает конфликт между автономией и гетерономией	148
10. Окончательное откровение преодолевает конфликт между абсолютизмом и релятивизмом.....	151
11. Окончательное откровение преодолевает конфликт между формализмом и эмоционализмом	154
Г. Основание откровения	156
12. Бог и тайна откровения	156
13. Окончательное откровение и Слово Божие.....	158
Примечания	160
Комментарии (О.Я. Зоткина).....	162
Часть II. Бытие и Бог.....	163
I. Бытие и вопрос о Боге	165
Введение: вопрос о бытии.....	165
А. Базисная онтологическая структура: «я» и мир	169
1. Человек, «я» и мир	169
2. Логический и онтологический объект	173
Б. Онтологические элементы	175
3. Индивидуализация и соучастие	175
4. Динамика и форма.....	178
5. Свобода и судьба.....	182
В. Бытие и конечность.....	186
6. Бытие и небытие	186
7. Конечное и бесконечное.....	189
8. Конечность и категории	191
9. Конечность и онтологические элементы.....	197
10. Бытие эссенциальное и экзистенциальное	200
Г. Человеческая конечность и вопрос о Боге	202
11. Возможность вопроса о Боге и так называемый онтологический аргумент	202

12. Необходимость вопроса о Боге и так называемые космологические аргументы	205
II. Реальность Бога.....	208
А. Смысл «Бога».....	208
1.Феноменологическое описание	208
2.Типологические соображения	215
Б. Актуальность Бога.....	230
3.Бог как бытие	230
4.Бог как «Бог живой»	236
5.Бог как созидающий	245
5. Бог как соотносимый	261
Примечания	279
Комментарии (О.Я. Зоткина).....	280
Том II	
Существование и Христос	283
Предисловие	285
Введение	287
А. Соотношение второго тома «Систематической теологии» с первым томом и с системой в целом	289
Б. Повторение ответов, данных в первом томе	291
1.По ту сторону натурализма и супранатурализма	291
2.Использование в систематической теологии понятия бытия.....	295
3.Независимость и взаимозависимость экзистенциальных вопросов и теологических ответов.....	297
Часть III. Существование и Христос.....	301
I. Существование и поиск Христа.....	303
А. Существование (экзистенция) и экзистенциализм.....	303
1.Этимология существования (экзистенции)	303
2.Возникновение проблемы существования	305
3.Экзистенциализм против эссенциализма	308
4.Экзистенциальное и экзистенциалистское мышление.....	309
5.Экзистенциализм и христианская теология	310
Б. Переход от сущности к существованию и символ «падения»	312
1.Символ «Падения» и западная философия.....	312
2.Конечная свобода как возможность перехода от сущности к существованию	314
3.«Спящая невинность» и искушение.....	316
4.Нравственный и трагический элемент в переходе от эссенциального бытия к бытию экзистенциальному	319
5.Творение и Падение	321

В. Признаки отчуждения человека и понятие греха	326
1. Отчуждение и грех	326
2. Отчуждение как «безверие».....	328
3. Отчуждение как «hubris».....	330
4. Отчуждение как «вожделение».....	332
5. Отчуждение как факт и как акт	336
6. Отчуждение: индивидуально и коллективно	338
Г. Экзистенциальное саморазрушение и учение о зле.....	339
1. Утрата себя и утрата мира в состоянии отчуждения.....	339
2. Конфликты в онтологических полярностях в состоянии отчуждения	342
3. Конечность и отчуждение	345
4. Смысл отчаяния и его символы	352
Д. Поиск нового бытия и смысл «Христа»	356
1. Существование как рок или рабство воли	356
2. Способы самоспасения и их несостоятельность.....	357
3. Неисторические и исторические ожидания Нового Бытия	363
4. Символ «Христа», его исторический и его надисторический смысл.....	364
5. Смысл парадокса в христианской теологии.....	366
6. Бог, человек и символ «Христа».....	368
П. Реальность Христа	373
А. Иисус как Христос	373
1. Имя «Иисус Христос».....	373
2. Событие, факт и восприятие	374
3. История и Христос	375
4. Исследования исторического Иисуса и их несостоятельность	376
5. Исторические исследования и теология	382
6. Вера и исторический скептицизм	387
7. Библейское свидетельство об Иисусе как о Христе	390
Б. Новое Бытие в Иисусе как во Христе	391
1. Новое Бытие и новый зон	391
2. Новое Бытие, проявляющееся в личностной жизни.....	393
3. Выражение Нового Бытия во Иисусе как во Христе.....	394
4. Новое Бытие во Иисусе как во Христе как победа над отчуждением	398
5. Историческое измерение Нового Бытия	406
6. Противоборствующие элементы в образе Иисуса как Христа	407
В. Оценка христологического догмата.....	409
1. Природа и функция христологического догмата.....	409
2. Опасности и решения в развитии христологического догмата.....	412
3. Христологическая задача настоящей теологии.....	415
Г. Универсальное значение события «Иисус Христос».....	420

1. Уникальность и универсальность события.....	420
2. Центральные символы универсального значения Иисуса как Христа и их соотношение.....	422
3. Символы, подтверждающие символ «Крест Христов».....	426
4. Символы, подтверждающие символ «Воскресение Христово»	427
Д. Новое Бытие во Иисусе как во Христе	
как сила спасения	432
1. Смысл спасения,	432
2. Христос как Спаситель (Посредник, Искупитель)	435
3. Учения об искуплении	437
4. Принципы учения об искуплении	440
5. Трисоставный характер спасения	442
Примечания	445
Комментарии (О.Я. Зоткина)	446
Указатель имен. Составитель И.А. Осинская	451
Предметный указатель. Составитель И.А. Осинская.....	454
Указатель иностранных слов. Составитель И.А. Осинская	458

Пауль Тиллих
Систематическая теология
Том I - II

Корректор В.И. Чеботарева
Компьютерная верстка В.Д. Лавреников

Полиграфическое сопровождение заказа
ООО «Культурная Инициатива»
Лицензия ИД № 02089 от 19.06.2000 г.
Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.09.2000
Гарнитура. NewtonC.60x9016. Бумага офсетная
Печать офсетная. Усл. печ. л. 29. Уч.-изд. л. 31. Тираж 3000 экз. Заказ
№3530

Издательство Фонда поддержки науки и образования
«Университетская книга» Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, д. 10

Отпечатано с ютовых диапозитивов
п Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12